CUADERNO

Metodología y pensamiento crítico

Pensar crítico y la forma seminario en la metodología de la investigación

Rafael Sandoval Álvarez
COORDINADOR Y EDITOR

Lucinda Estefanía Raudales / Marcelo Sandoval Vargas
Alonso Gutiérrez Navarro
(COAUTORES)

Universidad de Guadalajara

Editor y Coordinador:
Rafael Sandoval Álvarez

Corrección: Eliana Villanueva
Diseño de cubierta: Postof
Diagramación: Marcelo Sandoval Vargas

Primera edición 2019

Cuaderno de metodología y pensamiento crítico. Pensar crítico y la forma seminario en la metodología de la investigación

Este libro fue apoyado con recursos del Programa de Apoyo a la mejora en las condiciones de producción de los miembros del Sistema Nacional de Investigadores y Sistema Nacional de Creadores de Arte (PROSNI), 2019.

La obra fue dictaminada a doble ciego por pares académicos que garantiza su calidad y relevancia académica.

D.R. © 2019, UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA
Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades
Coordinación Editorial
Juan Manuel, núm. 130
Zona Centro
44100 Guadalajara, Jalisco, México

Consulte nuestro catálogo en http://www.publicaciones.cucsh.udg.mx/

ISBN: 978-607-547-572-1

Impreso y hecho en México
Printed and made in México

Cuadernos de Metodología y pensamiento crítico

Cuadernos de Metodología y pensamiento crítico es parte de un proyecto sobre epistemología y pensamiento crítico, contemplado en el programa de investigación y docencia que un colectivo de profesores han impulsado desde el ámbito universitario, en la perspectiva de la autonomía como proyecto y tienen como centralidad al sujeto y la práctica. Se trata de la articulación, desde ámbitos diferentes, de la investigación, la docencia y la práctica política que promueve la creación de comunidad de resistencia y autonomía (comunidad de aprendizaje, comunidad terapéutica, comunidad de apoyo mutuo, etcétera).

La pretensión es compartir algunos resultados y avances en el ámbito de la investigación, respecto de experiencias de comunidad de aprendizaje, de reflexiones críticas sobre la práctica metodológica en la investigación, así como experiencias sobre la construcción de autonomía como proyecto. En esta iniciativa nos impulsa la necesidad de compartir y promover la resonancia entre sujetos que consideramos pertinente la reflexividad crítica de nuestra práctica, de nuestro hacer pensante, como una forma de hacer investigación y política, conscientes del desde dónde, para qué y contra quién lo hacemos.

Los Cuadernos de Metodología están destinados a estudiantes universitarios y colectivos que experimentan formas de hacer política, educación y pensamiento crítico en la perspectiva de la autonomía como proyecto, abre la participación a profesores y estudiantes, dispuestos a sostener una ventana más para difundir y compartir experiencias y prácticas. Asumimos que pensar es ser crítico, cuestionar y problematizar como sujetos, implica reflexionar lo metodológico en la investigación crítica y proponerse dejar de reproducir la burocratización del pensamiento, que contribuye con su miseria moral, política y académica, a la destrucción de la vida digna.

Índice

Presentación 7

Primera parte

La forma seminario en la metodología de la investigación
Rafael Sandoval 15

Introducción 15

1. La perspectiva del sujeto y el problema en la forma seminario 27
1.1 A propósito de las alternativas de autoformación más allá de profesionales que enseñen 37

2. Dispositivo técnico organizativo de investigación 51
2.1 La autorreflexividad crítica y el hacer pensante para la formación en la experiencia de seminario 54

3. Seminario Movimientos, Sujetos y Prácticas. Caminar desde la reflexividad crítica de la práctica 59
3.1 Resonancia, encuentro y vinculación para que cada colectivo sea el estratega de su propia resistencia 63
3.2 En la forma de hacer está el desenlace de un espacio de comunidad en resistencia anticapitalista 69
3.3 Reflexión autocrítica para el balance. Las formas de hacer la relación de trabajo en el espacio del seminario 74

4. La forma seminario como dispositivo técnico organizativo de investigación 77

Bibliografía 91

Adenda
La autodisolución en los hechos exige reconocerlo para caminar más allá 95

Segunda parte

Pensamiento de la historia y crítica de la vida cotidiana
Marcelo Sandoval Vargas 107

Reflexionar la práctica del trabajo social
Lucinda Estefanía Raudales 171

Siendo sujetos en la formación universitaria, la agroecología como pretexto
Alonso Gutiérrez Navarro 261

Anexos

Anexo 1. A lxs profesores
Asamblea de Antropología 289

Anexo 2. Carta a lxs estudiantes
Rafael Sandoval 291

Anexo 3. Carta a lxs compañerxs estudiantes
Marcelo Sandoval 293

Presentación

Rafael Sandoval Álvarez

La necesidad de contar con documentos de acción para la práctica, en este caso, de las formas de metodología en la investigación, llevó a elaborar este tercer cuaderno de trabajo con el objetivo de problematizar, cuestionar y hacer la crítica acerca de los problemas que trae consigo investigar, es decir, pensar con miras a generar conocimiento histórico-social, pero también que nos permita desarrollar e ir delimitando nuestra perspectiva metodológica.

La expectativa es contribuir a mostrar que la tarea de investigar significa saber pensar, pensar desde el sujeto social, sujeto generador del problema e impulsor de la necesidad de conocimiento; contribuir a reconocer que, para darse el proceso de conocimiento, es una exigencia estar implicado como sujeto de la realidad en cuestión. Por lo tanto, la investigación acerca de lo histórico-social requiere ser parte de la problemática, ya sea porque se es parte del sujeto social o porque se torna partícipe de la pluralidad de colectivos o singulares que constituyen a dicho sujeto social.

El tercer cuaderno de trabajo de metodología de la investigación documenta la experiencia de varios años respecto a una forma de hacer la problematización crítica de nuestra práctica: la forma seminario. Experiencia que nos llevó de 2006 a 2011 a ensayar una forma de investigar, de formación y de generar productos de divulgación de diferentes tipos, desde libros, tesis, hasta folletos y revistas para los colectivos y comunidades que participaron o teníamos como interlocutores.

Es importante señalar que la exigencia de entablar una relación de conocimiento entre sujetos se ha ensayado en diferentes espacios. A quienes han participado de esos ejercicios quiero agradecerles, pues han sido compañeros en proyectos y procesos de comunidad de

aprendizaje. Agradezco a quienes, con su resistencia rebelde y construcción de autonomía como proyecto de vida digna, han inspirado la metodología y el hacer-pensante que aquí se intenta expresar: los compas estudiantes de las licenciaturas de Sociología, de Antropología y de Trabajo Social, conscientes de la crisis que se vive en la institución educativa, en las escuelas universitarias (se incluye anexos al respecto), en gran parte provocada por las exigencias de los capitalistas que han impuesto una educación cada vez más técnica instrumental para servicio de la reproducción de las relaciones sociales de dominación y mercantiles, y que ha provocado la crítica de muchos estudiantes y algunos profesores, por lo que se han visto en la necesidad de pensar en otras formas de hacer la formación educativa, de manera que la situación de crítica y crisis pueden devenir en la configuración de iniciativas y proyectos de autonomía y autogestión en la formación educativa, más allá de los márgenes de la educación instituida.

La segunda parte del libro está compuesta por tres capítulos que aportan a la perspectiva de la crítica unitaria de la situación por la que atravesamos en la actualidad en la vida de las universidades, se da cuenta del contexto y se presentan alternativas para construir un pensamiento crítico como parte de una forma de hacer la vida cotidiana y la historia. En este sentido, el capítulo de Marcelo Sandoval advierte que el desafío de crear un "pensamiento radical no es un capricho o un simple ejercicio heurístico, es una necesidad vital, dentro del plano de lo histórico-social, de ahí que el pensamiento crítico que se proponga serlo sólo puede desplegarse como pensamiento de la historia, donde el acto de pensar es permanecer en confrontación con el orden existente, es decir, desde el conflicto entre la dominación y la irrupción de posibilidades emancipatorias, además, que consigo mismo".

Nos advierte, también, que el esfuerzo por reflexionar desde una praxis radical no se puede separar de la vida cotidiana, de manera que no sirve de nada hacer investigaciones dentro de la universidad con el pensamiento heredado, el cual es dominante en las universidades, que se reduce a hacer en el mejor de los casos un análisis alienado de la alienación, por lo que plantea la necesidad de hacer historia a contrapelo, como una postura epistémica y metodológica que rompe con las historiografías academicistas, romper con la competencia y el egoísmo, con el conformismo del pensamiento, la sumisión y la pedantería, característico de los académicos que circulan en los centros de estudios y de investigación de las universidades.

Marcelo Sandoval interpela incluso a lo que hemos denominado como la perspectiva del sujeto, y nos señala que una crítica unitaria y una praxis transformadora lograría superar incluso dicha perspectiva

crítica, que propone realizar una reflexión e investigación crítica, pues corre el peligro, nos dice, de sólo ser una actividad de investigación, configurada como actividad separada, y es necesaria la superación de la sociedad capitalista y la creación de un mundo sin dominio ni explotación, es decir, la crítica a las sociedades donde existen personas dedicadas a pensar y otras dedicadas a una actividad monótona son resultado de la jerarquía social. Y con la destrucción de la jerarquía se destruirá esa separación para convertirnos todos en sujetos pensadores y hacedores de nuestro mundo, como protagonistas de una vida en la que logremos experimentar múltiples vidas.

Nos plantea una forma de hacer historia y de construir lo pendiente, un pensar crítico como parte de la necesaria revolución social de la vida cotidiana, de forjar un vínculo entre historiografía y política, de hacer historia a contrapelo, como camino para crearnos una memoria de resistencia, romper con el pensamiento identitario, por medio de un pensamiento crítico-histórico, del cual nos da una serie de ejemplos que se han desplegado desde sujetos que han hecho la críticaa unitaria y el ejercicio de una práctica desde su vida cotidiana en lucha, configurando una perspectiva epistémica y un pensar histórico crítico, de cual nos ofrece también una serie de referencias de experiencias y autores que han transitado por este camino.

Por su parte, Lucinda Raudales en su capítulo reflexiona la práctica del trabajo social, desde una críticaa a la identidad del trabajo social como disciplina, nos ofrece un ejercicio de problematización de esta identidad, que se ha instituido y reformado a lo largo de la historia; se pregunta cómo se ha logrado naturalizar jerarquías y formas de organización para reproducir el orden social utilizando supuestos morales y políticos filantrópicos y caritativos del trabajo social.

Nos ofrece un estado de la cuestión respecto de los diferentes aportes que se utilizan en la academia y de cómo esas diferentes teorías en las que se soporta la práctica del trabajo social refuerzan la institución y la academia en un sentido que convierte la convergencia de disciplinas distintas en una forma mas de repetir las teorías heredadas sin mayor cuestionamiento y crítica. Así, su reflexión problematiza la práctica en el trabajo social y se pregunta el cómo se ha asumido la responsabilidad de las acciones para abordar los problemas sociales y se plantea una autocrítica de lo que se ha hecho hasta ahora.

De la crítica a la práctica y la identidad del trabajo social y con ello las formas de atender la cuestión social o los problemas sociales, advierte que es necesario no volverse omiso a ellos, sino replantearlos para hacerles frente y pensar una realidad que no esté dentro de los márgenes de lo que conocemos, donde nuestras vidas no importan.

Para esto nos ofrece una excelente exposición de su experiencia, comienza por problematizar a partir de cuestionamientos que se hace de experiencias de la práctica como estudiante, de reflexionar y criticar las formas de posicionarse ética, política y epistemológicamente, así como de las profesoras y profesores de la universidad, de las teorías que se le enseñan y como se mantiene al conocimiento fragmentado.

En el plano de su experiencia en la investigación, advierte como la intervención puede convertirse en una estrategia de despojo y colonización, al realizarse por personas externas a la misma comunidad que se quiere conocer, sin implicarse ni ser parte de la problemática. Problematiza la práctica de la investigación y la práctica del trabajo social y como puede ser causante de crisis y con ello de posibles duelos por anhelos conscientes o inconscientes, al reproducir el imaginario construido alrededor una supuesta buena voluntad, que sin reflexión y autocrítica presentes a veces se convierte en algo más perjudicial que benéfico para la sociedad.

Nos lleva a conocer como se ha dado la conformación del trabajo social como disciplina académica y las aportaciones que al respecto han dado diferentes teorías y advierte la necesidad de hacer consciencia de que los conocimientos que brinda el trabajo social son meramente técnicos, por lo que no se logra alcanzar comprender la complejidad de la realidad, para lo cual plantea romper de tajo con la identidad del trabajo social y asumir la *responsabilidad ética sobre la cuestión social* como sujetos, para lo cual plantea dejar de lado todo ese performance burocrático en el cual hay que tolerar distintas formas de imponernos reglas para pensar, desde lingüísticas, semánticas, hasta los marcos de referencia, que someten a la normatividad existente. Al respecto propone construir un proyecto de autonomía que implica cuestionar esa relación de opresión-sumisión. Una forma de conocer para hacer conscientes cómo la irresponsabilidad en asuntos de la vida cotidiana, asumiendo algo que no nos toca, suplantando o despojando a los sujetos, es una forma de promover la opresión, y cómo el negar la capacidad de sujetas de crear y promover es una forma de promover la sumisión. Construir una conciencia de autorreflexividad y responsabilidad como forma de participar de la construcción de una nueva realidad.

Por su parte el capitulo de Alonso Gutiérrez, desde su experiencia como profesor e investigador nos comparte, como dice, desde la subjetividad de frustraciones y decepciones de iniciativas políticas, alternativas o que se dicen anticapitalistas, pero que en su seno no reconocen su pasado, antes bien desde un lugar de soberbia o de autorreferencia incapaz de mirarse críticamente que contribuye a reproducir la institucionalización de la academia, la racionalidad capitalista de una forma

de generación de conocimiento, con sus reglas y jerarquías, la producción de una mercancía, donde el sujeto pierde la motivación más profunda sobre el conocimiento.

Ante esto se plantea transformar la vida universitaria y, sobre todo, el sentido de estudiar en una experiencia concreta que pueda autogestionar el espacio de estudio para traer el sentido de vida y de lo humano a discusión y poder generar compromisos, responsabilidades y prácticas que correspondan a lo que vamos decidiendo colectivamente. Abona en la perspectiva del cuestionamiento y la autoreflexividad permanente.

Nos ofrece la posibilidad de pensar en la práctica docente no como algo que sabemos hacer, sino por decisión, porque es digno ser profesor, porque vale la pena estudiar el mundo para transformarlo, porque es una convicción de vida, porque enriquece nuestra subjetividad y nuestro ser-siendo. Porque puede ser placentero ser profesor y compartir con los estudiantes.

Desde su experiencia en la agroecología hace la reflexión sobre la relación sociedad-naturaleza, sobre la ontología del ser social y la producción de una subjetividad histórica, concreta, material, psicológica, biológica, económica y política. De como la ontología del ser biopsicosocial sienta las bases para una teoría y práctica de la sociedad que parta de las relaciones primarias existentes en la cotidianidad. En este sentido, propone la agroecología como una herramienta para analizar la realidad y provocar el pensamiento, en el contexto de una comunidad de aprendizaje. Además, comparte lo que ha significado construir el espacio de la clase como una posibilidad de autogestinar el proceso de conocimiento.

Primera Parte
La forma seminario en la metodología de la investigación

Rafael Sandoval Álvarez

Introducción

> La praxis, la realidad del conocimiento que se desconoce a sí mismo (...) porque el conocimiento es siempre encuentro con los hombres, esto es, praxis, acción, acontecimiento mundano (...) La historia que ha llegado a ser consciente es encuentro y confrontación con un mundo concreto, porque en el incesante trabajo de la praxis el mundo penetra en la interioridad y ésta en aquel.
>
> La epistemología resulta de la praxis, esto es, del encuentro concreto de un hombre en trance de evolución con un acontecer (...) la acción como el conocimiento deben nutrirse del acontecer y someterse a su crítica (...) La praxis es el enfrentamiento, en parte consciente y en parte inconsciente, en parte racional y en parte afectivo, con el acontecer analítico (...) Un método que debe ser una praxis y no un sistema cerrado. Este método debe servir a la toma de consciencia y al recobro de sí mismo del que es sujeto de la historia.
>
> Igor Caruso

En este capítulo iniciaré por discutir la problemática de la transmisión de las ideas y saberes en el proceso de autoformación; en seguida, paso a reconocer la implicación que en este proceso tienen *las formas de hacer* seminario como método para la formación, en función de la tarea de conocer, y como proceso de creación y articulación de formas de autoeducación, autoanálisis y autoorganización, como dispositivo metodológico para pensar, es decir, investigar y construir

conocimiento y sujetos. Posteriormente desarrollaré la idea de cómo la forma seminario puede configurarse como un dispositivo práctico para organizar la formación, la investigación y la reflexividad crítica sobre la práctica, considerando en ello algunos preceptos epistémico-metodológicos; pero antes, demos cuenta de las circunstancias, es decir, *desde dónde* nos situamos.

La situación actual está caracterizada por la conformación de una subjetividad sometida, aparentemente voluntaria, que es producto y producente de un momento histórico-social concreto, es decir, que emerge en condiciones no sólo dadas sino dándose, lo cual implica determinaciones pero también rupturas con lo determinado. En apariencia estamos ante la imposibilidad de salir de dicho proceso de socialización/sublimación que trae consigo un tipo de servidumbre que se presenta como voluntario, y un sometimiento correlativo, que deviene del desprecio y la represión a los que estamos sujetados desde que nacimos, aunque no de manera absoluta gracias al *imaginario radical*, en tanto que instancia no determinada, dentro de nuestra psique. Y ahí está la experiencia de tantos sujetos colectivos y singulares que han podido desplegar dicho imaginario radical como imaginario social instituyente, creando una consciencia de nuestras potencias inconscientes singulares y colectivas, negadas por la cultura dominante y colonizadora durante cientos de años.

No hay duda de la potencia de dominación que trae consigo el proceso de decadencia e inflexión destructiva de la cultura capitalista, pero la resistencia y la creación humana en el sentido amplio cultural y antropológico se hace manifiesta con experiencias en las que la construcción de una perspectiva del hacer-pensante tenga como horizonte al sujeto como proyecto de autonomía, lo cual implica reconocer su condición de contradictorio y ambiguo para cuestionar, problematizar y criticar su práctica, de manera que se experimente el dejar de reproducir la relación social de dominación y se ensayen proyectos de autonomía, como por se pueden apreciar de alguna manera los ensayos que realizan los zapatistas de Chiapas, y las kurdas en varios países y zonas de Kurdistán, en el medio oriente, sólo por mencionar las más conocidas que irrumpieron en el último periodo del siglo XX y que se mantienen hasta ahora. Y no es algo menor, pues se trata de un proceso de creación profundo que trastoca hábitos y formas de ser-hacer en el plano del tipo antropológico de seres humanos que somos, lo cual advierte una *subjetividad emergente* que puede desplegar un *imaginario social instituyente* aún no conocido. Dicho de otra manera, "la historia humana es creación. Es posible dilucidar esta creación en algunas de sus características generales o en sus contenidos concretos, una vez que ha tenido lugar.

Pero no podemos explicar ni predecirla ya que no está determinada; es más bien determinante" (Castoriadis, 2002, p.138).

Iniciemos recordando que una de las principales premisas del esfuerzo por pensar desde la perspectiva del sujeto y el problema, la cual resulta clave para contribuir a la cuestión de deshacer las relaciones sociales de dominación, en tanto que implica dejar de reproducir las *significaciones imaginarias sociales* instituidas; dicha premisa epistémica es que la realidad social es el despliegue de la subjetividad de los sujetos en conflicto y lucha, como antagonismo social y como sujetos contradictorios y ambiguos.

Recordamos esta premisa ante la avalancha de investigaciones con una perspectiva de análisis descriptivo, incluso denso, de hechos que no reconocen cómo se llegan a convertir en acontecimientos, en tanto generan, con el hacer de los sujetos del capital y el Estado, cambios en el proceso histórico de la dominación, sino que los plantean como recuentos que identifican sólo como hechos de resistencia aislados y parciales, obviando que está implicada la exigencia de luchar contra la totalidad de este mundo de muerte, incluyendo reconocer el *territorio del imaginario* de los sujetos. Es decir, se contribuye a la fragmentación del sujeto en cuanto a sus formas de saber, resistir y crear autonomía como proyecto en el contexto de la dominación capitalista.

Me parece importante comenzar llamando la atención con respecto al tipo de lenguaje que se utiliza en los resultados y productos de investigación tanto académicos como periodísticos. El sistema conceptual que nutre el discurso académico, es decir, el lenguaje que se porta[1] es clave para colocarse desde una posición concreta de sujeto social, sin rehuir la perspectiva desde la cual pensamos y analizamos. Reconocer el lenguaje con el que se refiere a la realidad que da cuenta la palabra hablada y escrita, así como la palabra escuchada, de los sujetos que se convierten en objetos de la investigación por el sólo hecho de haberlos entrevistado, y que no son tomados en cuenta como verdaderos interlocutores en tanto no se deja expresada su postura como tales sujetos contradictorios y al final no se sabe cómo interpretar lo que escuchamos de su discurso manifiesto y menos de su discurso latente...

[1] "El lenguaje asume una función central por ser el ligar desde donde se pueden desarrollar, en todos sus alcances psicológicos, sociales y culturales, las alternativas de despliegue propias del hacerse del sujeto, en tanto articula subjetividad individual e histórica" (Zemelman, 2007, p. 44). Ver *El ángel de la historia. Determinación y autonomía de la condición humana*. Ed. Anthropos.

La palabra hablada y la palabra escuchada son dos realidades diferentes de lo real concreto, pues se trata de trascender el discurso conceptual de teorías cadáveres para aportar categorías de pensamiento respecto de lo inédito, de una realidad en movimiento, en curso, y entendida como despliegue de la potencialidad de sujetos autónomos que buscan desde sus formas de hacer-pensante construir, crear otra realidad social, donde lo histórico-social se despliegue y no contribuya a la reproducción de la relación social de dominio, ni a discursos teóricos que repitan modelos heredados. Mucho menos reduciéndose a la descripción de la resistencia derrotada, configurada como tal desde las *formas de hacer política*, desde el momento de la interlocución con el Estado, con las organizaciones no gubernamentales y desde el momento en que no se articula con la autonomía como horizonte político. Creo que aquí hay dos problemas que se ven como uno solo. El primero tiene que ver con el ámbito mismo de la lucha, cuando ésta se da como resistencia derrotada pues no aspira a crear un mundo nuevo. El segundo es cómo se analizan las luchas, donde en unos casos sólo se describe a esa resistencia derrotada y no se les críticaa por su posición parcial y aislada. Porque tampoco se trata de inventar que hay autonomía donde no existe.

Se recrea una especie de investigación y análisis fenomenológico que se podría llamar pos-positivista, en tanto pretende superar el clásico empirismo y el positivismo vulgar, pero no pasa más allá de la descripción densa respecto a los hechos evidentes de la observación fenomenológica, independientemente de la actitud y postura del investigador que puede ser reivindicada como cualquier otra identidad, es decir, de izquierda o liberal, sólo por dar dos ejemplos. Estos estudios forman parte de la misma avalancha de investigaciones académicas y periodísticas que abonan en el sentido de crear un sentido común y un sentido de vida en el que subyace el fin de la historia, en tanto crean la sensación de que estamos absolutamente acorralados, cercados y, por tanto, dominados sin más.

No se toma en cuenta el despliegue del imaginario social instituyente, por lo que se contribuye a la reproducción de significaciones imaginarias sociales que configuran el imaginario instituido y dominante. Tal vez será necesario dar cuenta de cómo esos estudios e investigaciones de corte fenomenológico contribuyen a nutrir el *espectáculo*[2], en una de sus dimensiones productoras de separación social:

[2] El concepto 'espectáculo' es una crítica que abarca la totalidad social, por tanto, al aludir a la política del espectáculo o cuando se reduce el concepto espectáculo a una supuesta crítica de los medios de comunicación o de la industria cultural, se convierte en un concepto parcial, le quita su carácter

la política como especialización, todo ello encubierto por una racionalidad que reivindica la "urgencia" de "saber" cómo nos despojan, dominan, explotan y desterritorializan.

Pero de lo que configura la desterritorialización, por ejemplo, dicen poco o nada, del desplazamiento y los procesos de subjetivación que ocasionan esas manifestaciones de la guerra capitalista no dicen mayor cosa. Podrían darse con la puerta en la cara si la abren para ver más allá de lo evidente, pues estarían obligados a reconocer las formas de hacer racionales que les impide ser parte del sujeto del que están intentando describir a través de los hechos que despliega su subjetividad. Poco o nada intuyen de lo que implica ser sujeto que genera y despliega la clase en lucha.

La *política espectacular* ha permeado en todos los sectores de las clases sociales y en todas las organizaciones y colectivos de la sociedad concreta de la actualidad. En este sentido, se hace necesaria la crítica radical a la jerarquía y la especialización, a la burocracia y al expertísimo, así como a las demandas o motivos que se convierten en materia prima para supuestas iniciativas políticas, que, como toda mercancía, se pueden poner de moda por unos días y, al mismo tiempo, desecharse sin más al surgir cualquier otro motivo o demanda. Lo que da rienda suelta a un tipo de movimientismo y militantismo que sólo contribuye a reproducir la *sociedad del espectáculo*.

Respecto de los intelectuales, académicos y periodistas que toman postura desde esta perspectiva positivista fenomenológica, no necesariamente tienen conciencia de ello pero hay quien manifiesta una actitud metodológica abierta o encubierta en la perspectiva del Estado-capital; sin embargo, no se encuentran alusiones explícitas al respecto, no se debate y problematiza a nadie ni con nadie, ni siquiera con su propio gremio, por cierto, lleno de farsantes que no producen nada más allá de versiones repetidas de lo mismo que tienen describiendo durante años, acorde con la perspectiva política y epistémica que les exige el sujeto del capital que paga por dichas investigaciones, o que ni siquiera las paga, pero ha logrado imponer el destino de las universidades por unos cuantos.

En la perspectiva fenomenológica que cuestiono, se observa de manera evidente que no es más que una forma disfrazada de crítica a las formas aparentes de la realidad que analizan, de practicar el pensamiento débil y de rehuir a la confrontación, haciendo alusiones en abstracto que nunca dan cuenta de los sujetos en lucha que están

unitario y radical, por lo cual es pertinente referirse al espectáculo como la manera como está organizada la sociedad capitalista en su etapa actual.

detrás del despojo, la explotación y la dominación. Si acaso, refieren a corporaciones trasnacionales situadas en apariencia más allá de los océanos, continentes o gran muro fronterizo al menos. Igual y se alude a ciertos burócratas del Estado, pero incluso a los menos relevantes como es el caso del presidente del sistema de gobierno. Incapaces de mirar más allá de la realidad evidente, de describir más allá de la fenomenología, de lo espectacular de los hechos, es decir, de la apariencia social, incapaces por tanto, de caer en cuenta de que la historia se hace desde la cotidianidad y desde el quehacer político cotidiano, lo cual exige compromiso y consecuencia, para no dejar colgado el cumplimiento del deber sencillo que exige hacer lo que se dice en compromiso colectivo, en consecuencia con un esfuerzo de trascender la reproducción de la dependencia y la jerarquía, que incluye someterse a formas de hacer que exigen los burócratas, así sea disfrazadas de un supuesto saber que sólo reproduce y reivindica *la resistencia derrotada*.[3]

En contraparte a lo criticado y cuestionado aquí, reivindico **la perspectiva del sujeto como proyecto de autonomía**, mejor dicho del sujeto autónomo en proyecto permanente. El sujeto que niega lo que lo niega. Dar cuenta de la potencialidad del sujeto que desde la rebeldía se forja con formas de hacer que no configuran resistencias derrotadas, desde esas formas de hacer-pensante en la política, en la investigación y en la vida cotidiana. De manera que no se trata de reducirse a la descripción fenomenológica positivista de supuestos datos objetivos en la relación causa-efecto que produce el despojo y el sometimiento en los sujetos, sin reconocer que nunca son totalmente sometidos, incluso cuando se manifiesta consentimiento.

Proponemos hacer el esfuerzo de pensar crítico y con un sentido de la vida anclado en un imaginario histórico-político por la autonomía, si bien, aún sin concretarse en todas sus dimensiones, que contribuya a construir en esa perspectiva, que exige ser capaz de mirar cómo están creando ya otra relación social en potencia, con las rupturas y experiencias de autonomía en curso. De manera que cualquier ejercicio de

[3] La resistencia derrotada es una idea que estoy desarrollando en otro libro sobre la subjetividad propia de la *servidumbre voluntaria* y el *consentimiento*, así como de la gestación de una *subjetividad emergente* con respecto a la *autonomía como proyecto*, por lo pronto, advierto que sostengo la tesis de que la resistencia derrotada anida en *las formas de hacer política* y toma sentido desde esas formas de hacer la vida política y social; se configura desde la contradicción que nos habita y se pone en tensión con la *pulsión de muerte* y en el *imaginario radical*.

investigación no puede estar separado de iniciativas de organización y lucha para la vida digna.

Más aún, se trata de reconocer cómo los propios sujetos hacen su reflexión, su *hacer–pensante* con respecto a su práctica, de cómo participan de espacios acordados, en forma de seminario, por ejemplo, en los que se comparten y contrastan las experiencias entre sujetos, en una especie de despliegue de autoanálisis, como otra forma de romper con jerarquías, burocracias y dependencias entre los que supuestamente saben y los que supuestamente no saben, con lo cual incluso se está instalando de por sí un dispositivo de conocimiento e investigación propio desde los sujetos en el que *pensar* la reflexividad crítica sobre la propia práctica se resuelve como autoanálisis de los propios duelos, saberes, logrando una autoformación que aprenda a problematizar, criticar y cuestionar.

Ha sido precisamente en espacios del tipo seminario como he logrado experimentar procesos de conocimiento mutuo entre sujetos, desde la perspectiva de la subjetividad y las formas de hacer política que desplegamos, así como nuestro proceso de formación y construcción de conocimiento respecto de nuestra práctica, y para comprender la realidad de la que formamos parte.

Así hemos pensado la forma seminario no como espacio de organización institucional, al estilo como se instituyen para agrupar investigadores académicos en torno de una cabeza y una temática, tampoco la hemos pensado como una técnica pedagógica, sino como

> el lugar donde se discute con otros, es un lugar de encuentro (...) obliga a tornar comunicable, cuestionable, conceptualizable, el camino recorrido por (...) [nuestra] reflexión y escuchar día tras día. Obligación que se crea pero que sólo la presencia de los que nos escuchamos vuelve realizable. Deseo de comunicar y la esperanza de hacer compartir por otros las opciones teóricas y prácticas que uno defiende. (Aulanier en Levin, 2004)[4]

Se trata de procesos de discusión colectiva, por tanto, la idea es crear un dispositivo con forma seminario con el propósito de establecer una relación entre sujetos que desean crear y reconocerse en un proceso de conocimiento. La forma seminario como dispositivo para pensar e investigar lo que se ha experimentado a partir de un proceso de reflexión, discusión y debate, donde nos confrontamos entre sujetos colectivos y

[4] Levin A. D. (2004). *El sostén del ser*. Argentina: Paidós.

singulares, que tenemos cierta afinidad y confianza con respecto a un quehacer de lucha y resistencia anticapitalista. Es una forma de hacer análisis y una forma de hacer política con relaciones de solidaridad y apoyo mutuo, insisto, con relaciones de previa afinidad y confianza.

En este sentido, **afirmo que en las formas de hacer se configura no sólo el resultado que deviene en una conclusión, en un proyecto, en un resultado político, etc., sino que se engendra el proyecto de vida** y el horizonte histórico-político, es decir, un devenir que se despliega gracias a dichas formas de hacer. El problema de las formas de hacer, cuando no se tiene como centralidad al sujeto y al problema, por tanto, cuando no se está implicado como parte del sujeto y el problema, además de no estar realmente comprometido, trae consecuencias, entre las cuales, el que una gran mayoría de investigadores sociales (o militantes o periodistas) que trabajan en los establecimientos de las instituciones de educación y comunicación lleven años sin hacer nada importante o haciendo sólo repeticiones de lo hecho por ellos o por otros, o bien, haciendo por encargo lo que les ordenan los burócratas-tecnócratas y funcionarios, lo cual hace que tanto ellos como las instituciones estén en una crisis profunda que ya lleva varias décadas, lo cual tiene sus rebotes y consecuencias en lo laboral, sindical y en las iniciativas político-organizativas de todo tipo.

Y es que, insisto, **en las formas de hacer se engendra el proyecto de vida** y el horizonte histórico-político, ya que las formas de hacer implican lo político, la autorreflexividad crítica de la propia práctica, el hacer consciente lo inconsciente que condiciona la voluntad y la conciencia misma. Y sobre todo, la posibilidad de la destrucción y creación de significaciones imaginarias sociales, que es un proceso tan complejo que, además, exige no sólo la destitución de los sujetos que encarnan la autoridad del imaginario social dominante, sino investir de nuevos afectos la experiencia y los saberes que se van creando en el camino de creación social.

Así, la construcción cotidiana de otra forma de relación social implica la recreación permanente de la forma en que sujetos concretos la operan y la posibilidad de crear formas de comunidad de consenso, comunidad de conocimiento, comunidad de amor, comunidad de resistencia, comunidad de amistad, comunidad de trabajo, comunidad de afinidad y confianza, comunidad de sentido, comunidad de imaginario social, comunidad de pensamiento, comunidad de aprendizaje, comunidad de reproducción de la vida, comunidad de salud biológica

y psíquica[5]. Esta forma de construcción de *comunidad,* implica afrontar la fragmentación y separación que padecemos por las relaciones fetichizadas y alienadas, y que se expresan de manera sutil en las contradicciones y ambigüedades. Incluso, es necesario no olvidar que la creación de otras formas de hacer implica otras formas de nombrar, que resultan de las nuevas significaciones imaginarias sociales; lo cual no se resuelve con la moda de transpolar conceptos de otras disciplinas sociales o naturales, sino que se da en el proceso mismo de creación de lo inédito. Se trata, como señala Castoriadis (2002), de que

> la vida y las actividades de innumerables seres humanos introducen permanentemente alteraciones infinitesimales en la manera de hacer las cosas, así como en la manera de vivir efectivamente o de interpretar, de recrear para ellos mismos, las significaciones imaginarias socialmente instituidas. En consecuencia, una autoalteración lenta y naturalmente no consciente está siempre actuando en la vida social real. Esta autoalteración está casi siempre oculta por acción de las instituciones existentes de la sociedad, de la misma manera que la dimensión creadora de la autoinstitución. El ocultamiento de la autoinstitución (de la autocreación de la sociedad) y el de la autoalteración (de la historicidad de la sociedad) son las dos caras de la heteronomía social.
>
> El segundo caso de autoalteración (si dejamos de lado todos los casos *intermedios,* extremadamente importantes, de cambio social relativamente rápido pero totalmente ciego) se refiere a periodos de autoalteración importantes y rápidos de la sociedad durante los cuales una intensa actividad colectiva, investida de un grado mínimo de lucidez, apunta a cambiar las instituciones y lo logra. Estos periodos ejemplifican otro modo de ser de lo sociohistórico, el cuestionamiento explícito de las leyes de su existencia y el esfuerzo correspondiente de transformación lúcida de estas leyes (...) Es en el curso de estos periodos que se ha creado el proyecto de autonomía social e individual, y debemos a esta creación el hecho de que hoy podamos pensar y hablar de esta manera.
>
> Naturalmente, la idea de una revolución total, de una *tabula rasa* social, es absurda. En la revolución más radical que se pueda imaginar, los elementos de la vida social que

[5] El despliegue de esta idea de comunidad también la estoy desarrollando en el otro libro sobre la subjetividad de sujetos concretos de la servidumbre voluntaria y el consentimiento, así como lo que también se va gestando como subjetividad emergente con respecto a la autonomía como proyecto.

> permanecen inmodificados son considerablemente más numerosos que aquellos que podrían verse modificados: el lenguaje, los edificios, las herramientas, los modos de comportamiento y de acción y, sobre todo, importantes partes de la estructura sociopsíquica de los seres humanos (...)
>
> El pueblo y la historia pueden llevar a cabo el nacimiento de algo *nuevo,* pero solamente en el sentido de una *destrucción*, de una descomposición (...) de una negación y, en consecuencia, no constituye verdaderamente algo nuevo (...) pero de hecho ¿quién cambia los hábitos de los pueblos en la historia? La respuesta es evidente: los pueblos mismos (...) ahora bien, estos cambios de hábitos son hechos promovidos por los pueblos, y la única seguridad de lograr esta correspondencia radica pues en que el pueblo proceda tanto en el sentido del cambio político (institucional formal) como en la vía del cambio de los hábitos (naturalmente, obrando de otro modo) (...) El mismo proceso histórico lleva a cabo la transformación del pueblo *en el plano antropológico,* o sea, que cambia los hábitos y la organización que le pertenecen y cambia igualmente la institución (formal) de la sociedad. (pp. 134-138)[6]

En la situación actual, la dominación capitalista ha logrado introducir hasta lo más profundo del ser humano, en su dimensión psíquica de la subjetividad, mecanismos de alienación y fetichización gracias al uso instrumental de lo que significa la sustitución de la satisfacción de la necesidad y los deseos a través de una representación de objeto que no es el satisfactor real sino un sustituto representante de dicho objeto-satisfactor. Ello ha traído consigo un proceso de cambio profundo de hábitos, formas de hacer, que la socialización capitalista ha experimentado y sometido a través de la sublimación forzada de las pulsiones. Precisamente podemos ver sus efectos en una especie de renovada servidumbre voluntaria, en el consentimiento a formas de violencia que sólo se han manifestado y denunciado últimamente de forma anónima,

[6] Tal vez les pueda parecer que algo falta en estas notas de Castoriadis, en el sentido de una conclusión respecto de cómo interpretar si los cambios van dirigidos a crear otra forma de relaciones sociales. Les repito aquí una cita de una página anterior para mostrar que no es posible hacer pronósticos ni proyectos de antemano, sino que se hace camino al ir caminando, "la historia humana es creación. Es posible dilucidar esta creación en algunas de sus características generales o en sus contenidos concretos, una vez que ha tenido lugar. Pero no podemos explicar ni predecirla ya que no está determinada; es más bien determinante" (Castoriadis, 2002, p. 138).

como es el caso de los acosos y abusos sexuales en las propias parejas amorosas, sólo por dar un ejemplo.

No hay duda de que los científicos del capitalismo han acudido a la utilización de la tecnología más avanzada para someter y doblegar la pulsión de vida y potenciar la pulsión de muerte. George Orwell escribió en *1984* sobre una psicología de guerra permanente y por supuesto Freud aportó el saber específico respecto de las pulsiones. Castoriadis (1998), por otro lado, hablará de la creación del *tipo antropológico totalitario* producto de la guerra total y permanente. Tal vez hay que retomar lo que para el Subcomandante Marcos es la *guerra total* contra toda la humanidad, para tener una visión más completa del *estado de la cuestión* sobre la forma de dominio que ha logrado el capitalismo con sus formas de terror, tortura y desaparición generalizada de personas, además, de las masacres de comunidades enteras, para garantizar la reproducción del dominio y la explotación.

Por supuesto que una dimensión de la reproducción social la tendremos que ver en las instituciones y sus establecimientos, como la educación y su proceso de escolarización, la psiquiatría y sus procesos de domesticación, la cultura y su industria y mercantilización. Han logrado instalar un sinfín de "sustitutos" de objeto-satisfactor de las necesidades y deseos por representaciones-mercancías que están dispuestas para el consumo de manera masiva y para todo tipo de clases sociales; incluyendo, por supuesto, las drogas, los embutes-empleos en forma de cooptación y funciones de líderes y emprendedores vulgares, y, sin dejar de lado, la función de policía y las estrategias militares de inteligencia con sus procesos de represión, asesinato y encarcelamiento.

1. La perspectiva del sujeto como proyecto de autonomía y el problema en la forma seminario

El diálogo entre sujetos es fundamental en un proceso de conocimiento, haciendo innecesario experimentar con técnicas instrumentales en la relación a la construcción de conocimiento, pues se trata de mediaciones que reproducen una relación asimétrica entre el que se supone sabe y da el visto bueno, califica o valida, y el que se supone no sabe. Lo que reivindico es un diálogo entre subjetividades que se recrea a partir de reconocer lo que requiere su necesidad y deseo, imprescindible para hacer emerger un conocimiento que realmente transforme la subjetividad desde el deseo de saber y el placer de conocer,[1] pues no puede ser inducido desde fuera de su propia capacidad de autonomía, tanto individual como colectiva. De ahí la insistencia en el procedimiento de problematizar, cuestionar y criticar de modo permanente, como mecanismo para generar la crisis de la relación jerárquica y la ruptura con la relación de subordinación, imprescindible para procurar deshacer el tipo de subjetividad sometida e intentar plantearnos un ejercicio de autotransformación.

En lo anterior subyace la perspectiva de que es en las formas de hacer donde se reproduce o no la relación de dependencia, subordinación y dominio entre sujetos y la ruptura necesaria para deshacer dicha relación, además, para hacer emerger y crear otra forma de hacer la relación entre sujetos. Veamos cómo en las formas de hacer que exigen enseñar, en el caso de los maestros, dirigir, en el caso de los gobernantes y jefes partidarios, y analizar, en el caso de psicoanalistas, médicos y demás profesionales que "curan" cualquier tipo de problema en lo bio-psico-social-histórico, se reproduce la fragmentación de la relación medios-fin, como separación operada por las formas de hacer que reproducen la división entre dirigentes que saben y operan-

[1] Como lo explicamos en el *Cuaderno de Metodología 2*, con los aportes de Piera Aulanier en su libro *El sentido perdido*.

tes que no saben, justificada por la separación instrumental que niega el hacer social, es decir, la forma de creación colectiva. Me viene a propósito de esto una idea de Chomsky que retoma Carlos Reynoso, el hablante-oyente es quien decide en función de su conocimiento intuitivo y en el contexto de la praxis, y son las gramáticas que el estudioso postula las que deben generar todas las expresiones que al hablante se le ocurra proferir y a las cuales perciba como válidas, es entonces el hablante quien tiene precedencia sobre quien construye el modelo teórico y no a la inversa... No es entonces la teoría gramatical la que manda cómo es que debe hablarse, sino la que está sometida, de cara al lenguaje y junto con la metagramática, a las férreas exigencias de adecuación (Reynoso, 2014)[2].

Ahora nos asalta la idea de diferenciar lo que significa la trasmisión del saber y la creación de conocimiento en sujetos que suponen no saben, pero en realidad no saben que saben, por motivos inconscientes, tanto de nuestra propia subjetividad como por el inconsciente colectivo que logra mantener reprimidos dichos saberes.[3] En este sentido, la transmisión de los saberes no es suficiente para apropiarnos de dichos saberes, se requiere pasar por la propia recreación de dicho saber desde la experiencia, como si fuera la primera vez que se construye y conoce, como forma de ruptura con la teoría heredada.

Sobre el proceso de transmisión de ideas y saberes específicos ya elaboré algo sobre el papel que juega la *transferencia* y cómo se articula con la problemática del saber escuchar,[4] en el diálogo entre sujetos, visto como proceso de conocimiento, implicado necesariamente en la formación, investigación y organización. Se establece una comunidad de pensamiento y acción, es decir, de común acuerdo, confianza y afinidad, es una forma de convivir, ya que en el transcurrir se va construyendo, conforme se escucha y habla, el conocimiento como producción social de sujetos. No es un proceso de diálogo simple, involucra la complejidad de la transferencia, la interpretación y la exigencia de caer en cuenta en comunidad, pues como bien lo plantea

[2] Reynoso, C. (2014), *Arboles y redes: Crítica del pensamiento rizomático*. Colombia: Ediciones Desde Abajo.

[3] Un ejemplo de esto lo dijo Diego Alfredo Garza Godoy (estudiante de la licenciatura en Antropología) al referirse a los autistas: "por el hecho de que crean su propio conocimiento y pensamientos en base a lo que aprenden y no tienen necesidad de compartirlo, porque su pensamiento es autónomo y para ellos infalible, y no lo hacen por el hecho de sobresalir de la demás gente sino para tener su propio mundo de conocimiento" (conversación personal, 2018).

[4] Ver en *Cuadernos de Metodología 1*, la Adenda 1: Para caminar preguntando se necesita capacidad de escucha latente (p. 119).

Lenkersdorf (2011),[5] en el proceso de recibir a través de la escucha se transforma la subjetividad y se integra el Yo de cada sujeto singular en un Nosotros, de modo que se opera la ruptura con el egocentrismo que nos implanta la relación social capitalista con la competencia, lo cual nos ha llevado hasta grados psicopatológicos en la búsqueda de reconocimiento y a reproducir la relación donde el que habla-sabe se configura como dirigente.

En un proceso de construcción de conocimiento, que considera la centralidad del sujeto y el problema en la metodología de la investigación, es necesario dejar especificado que en las formas de hacer en las que en los sujetos implicados se despliega dicho proceso de conocimiento, es fundamental y decisivo partir de su propia situación de vida. Lo cual me lleva a la pregunta de si los sujetos de la investigación no sólo son los que mejor podrían saber y conocer la problemática que se quiere elucidar, precisamente porque tienen la experiencia de haber vivido y creado la realidad en la que se generó el problema en cuestión, sino que son los únicos que podrían dar cuenta de dicha problemática, pues las interpretaciones de otros sujetos no implicados en la creación del problema que se quiere conocer parten de una versión fuera de lo vivido, es decir, una fantasía que carece de significaciones imaginarias sociales que correspondan a dicha vivencia.

Entonces, se tiene que actuar en consecuencia con respecto a las formas que le permitan hacer consciente la problemática que el propio sujeto desplegó, tanto como realidad y creación, como por las formas en que se pudo dar y que, por la propia condición de sujeto contradictorio y ambiguo, seguramente se dio como una problemática que no está clara y consciente, es decir, no como simple reflejo de la acción y motivación consciente y voluntaria, pues también están actuando las motivaciones inconscientes y lo reprimido historizado.

La situación que propicia las condiciones y presupuestos para comprender el mecanismo psíquico que actúa en el proceso de conocimiento, y más específicamente, en la forma en que nos "apropiamos", o tal vez habrá que decir alienamos, de la realidad (tanto la que creamos con nuestro hacer como la que constituye el contexto del entorno ambiental, histórico-social y de nuestra evolución biológica) nos lleva a sublimar el deseo y el placer para llegar al extremo de sustituir los satisfactores necesarios por meras mercancías-representantes de los satisfactores realmente necesarios. Mercancías-representantes que "satisfacen" la "necesidad" de consumo del sujeto sujetado a la dependencia que lo condiciona a la dominación, que aparece como una

[5] Lenskersdorf, C. (2011). *Aprender a escuchar*, México: Ed. Plaza y Valdez.

nueva servidumbre voluntaria. Dinamismos psíquicos que subyacen en toda forma de sometimiento y sumisión que opera en los procesos de enajenación económicos, políticos, culturales, o como lo planeta Guy Debord: "el reinado autocrático de la economía mercantil, que ha conseguido un estatuto de soberanía irresponsable, y el conjunto de las nuevas técnicas de gobierno que corresponden a ese reinado" (Debord, citado por De Vicente, 2010, p. 89).[6]

Y aunque Guy Debord no lo explicite en su libro de *La sociedad del espectáculo,* es pertinente reconocer que el sujeto que padece un proceso de alienación, enajenación, fetichización, experimenta una situación en la dimensión psíquica de su subjetividad, y ésta tiene en su origen, en sus primeras vivencias infantiles, una forma de "resolverlo" en el modo como sublima sus pulsiones, forzado por el proceso de socialización que padece al adecuarse a la sociedad concreta en la que ha nacido.

En los últimos diez años, por ejemplo, hay quienes ejercen el pensamiento crítico (no confundir con la repetición de la teoría crítica heredada), y cada vez con mayor intensidad radical; seguramente agudizado por la situación de resistencia que tienen que desarrollar ante la guerra total que el capital, el patriarcado, el colonialismo y el Estado operan. En este sentido, se reconoce cómo se ejerce la compartición de saberes que desde la cotidianidad estamos forzados a enfrentar, como diálogo entre sujetos con saberes diferentes y experiencias que podría decirse son comunes, propio del proceso de alienación, socialización y sublimación en el contexto de dicha guerra capitalista. De ahí adquiere relevancia el partir y compartir desde el reconocimiento de sujetos y problemas de los que son parte en sus familias, barrios, comunidades y colectivos.

Más aún, también en las experiencias de vida recientes, resulta un problema de conocimiento a dilucidar en tanto la complejidad de la realidad que se crea y en la que se despliega la problemática que se quiere reconocer. Esa realidad y nuestra subjetividad se constituyen desde dimensiones que no tienen la misma temporalidad ni espacialidad específica (la dimensión psíquica, la histórico-social, la biológica, etc.), aunque sean parte de la propia subjetividad de un sujeto singular, ya no digamos si se trata de un sujeto colectivo.

Lo anterior es lo que da fundamento a todo lo que planteo como preceptos y principios epistémico-metodológicos, y que me han permitido concluir que pueden concretarse **las formas de hacer en el proceso**

[6] Hernando, C. de V. (2010). Internacional Situacionista: el último discurso crítico de la modernidad. *Anthropos*, (229). España.

de reconocimiento de lo que seguramente sabemos porque lo vivimos, pero que no tenemos consciente, o sea, sabemos pero no sabemos que lo sabemos. Lo cual nos obliga a configurar un dispositivo de investigación en consecuencia con la necesidad del sujeto de saber y conocer, como en el caso de la propia experiencia de vida durante toda la infancia, donde no necesariamente haberlo vivido se traduce en tener consciencia de que lo vivimos.

En ese sentido, valga adelantar, para que no se pierda de vista, que el dispositivo de investigación puede tener como plataforma una modalidad que permita, más aún que exija, una forma de proceder que reconfigure lo que se ha dado en llamar seminario, lo cual implica que en dicho seminario se ejerza el pensamiento crítico concreto, de tal forma que le demos a los sujetos y al problema de conocimiento, el papel central en el sentido de que sean ellos los que vayan marcando el paso en la reconfiguración de los mecanismos y dinámicas propiamente metodológicos, de tal manera que se den todos los elementos necesarios para que los sujetos implicados puedan reconstituir sus saberes, sus interpretaciones, sus transferencias, etc.; o sea, todo lo que de por sí sucede en un proceso en el que hacer consciente lo inconsciente nos exige para reconocer lo reprimido, lo olvidado, lo hecho y por hacer que en la psique no tiene un tiempo pasado o presente, sino un *dado dándose* atemporal.

Lo anterior, nos da la pauta para entender que se trata de procesos de conocimiento que el sujeto tiene que experimentar desde su *aquí y ahora*, es decir, donde el presente contiene el pasado y el futuro de su vivencia a nivel psíquico e histórico-social. Pues no olvidemos que como sujetos creadores de la realidad, y ésta como movimiento permanente, no acaba nunca de estar, siempre es un *estar siendo*, un *dado dándose* que depende del sujeto y en ello no podemos dejar de considerar que las formas de *ser y estar*, las *formas de* hacer en el sujeto son siempre un *hacer-pensando*. Por lo cual, la forma entre sujetos implicados en el problema de conocimiento es desde donde se dilucidará la experiencia vivida y donde se disponga de los medios y dinamismos metodológicos que logren la traducción e interpretación que hagan consciente lo reprimido, etc., lo cual exigirá de una interlocución que, como en el proceso psicoanalítico, configure un dispositivo que tenga por fin llegar a que el sujeto logre realizar su autoanálisis.[7]

[7] En el caso de un colectivo que se crea a partir de hacer un Seminario de Subjetividad y Servidumbre Voluntaria, somos los propios participantes quienes constituimos el sujeto de la investigación y tomamos como ensayo la idea de que el fin del análisis es llegar a estar en condiciones de estar haciendo cada sujeto su propio autoanálisis permanente.

Cabe señalar desde este momento que asumo la perspectiva de una forma de hacer que reconoce lo que se ha dado en llamar la imposibilidad de ejercer ciertas profesiones en tanto es el propio sujeto quien debe hacerse cargo de su proceso de autoemancipación y autonomía para no depender, delegar ni estar representado; cuestión que entiendo ha estado presente, al menos, en la perspectiva de un tipo de pensamiento psicoanalítico y de un tipo de pensamiento anarquista, de un tipo de pensamiento de los pueblos originarios, y de un tipo de pensamiento feminista, o mejor dicho, con cierta perspectiva de las mujeres en lucha contra el patriarcado.

Valga recordar lo que sujetos sociales de varios países en 1864 organizaron como Primera Internacional de los trabajadores, donde reivindicaron, en su gran mayoría, el precepto de que "la emancipación de los trabajadores será obra de los trabajadores mismos", que mantuvieron los sujetos que se denominaron anarquistas, y que ya para la convocatoria a la Segunda Internacional se eliminó por una serie de grupos que aspiraban a ser los dirigentes e intelectuales orgánicos de los trabajadores, y de paso quedaron excluidos quienes no admitieron la creación de partidos y sindicatos de corte burocrático y jerárquico, aunque se denominaran partidos comunistas.

Es en esta perspectiva que un tal Francau en el Congreso de Basilea, de la Primera Internacional, manifestó que "durante demasiado tiempo hemos ido a remolque de los marqueses del diploma y de los príncipes de la ciencia. Ocupémonos nosotros mismos de nuestros asuntos y, por mal que lo hagamos, no lo haremos peor de lo que se hizo en nuestro nombre".[8] La reivindicación de hacer investigación del sujeto y el problema del que uno es parte, es lo que da un poco de coherencia a los resultados de las investigaciones, al menos en el sentido de no usurpar y no generar interpretaciones violentas *sobre* los sujetos, sino que al ser parte del sujeto se logra estar en condiciones de hacer las interpretaciones *desde el sujeto mismo.*

Y este recuerdo viene a cuento porque reivindico que son los sujetos quienes deben hacer su propio reconocimiento, su propio proceso de conocimiento, asociado esto a la autoemancipación de los propios sujetos que se posicionan desde la autonomía, quienes tuvieron la consciencia que podían lograrlo sin (inter)mediaciones que únicamente los iban a dirigir hacia las mismas relaciones sociales de dominio, es decir, de subordinación-dependencia-representación.

[8] Francau, Congreso de Basilea. Primera Internacional, 1867. Citado por Vanengeim (1998) en *Tratado del saber vivir para uso de las jóvenes generaciones*. Barcelona: Ed. Anagrama.

No es menos pertinente el saber que resulta de los propios sujetos que se interpretan a sí mismos, que lo que alguien desde fuera de su situación y de la propia vivencia de los sujetos haya logrado interpretar. De hecho, en el caso de la práctica psicoanalítica, la única posibilidad de hacer una interpretación consecuente y coherente es gracias a que se llega juntos a la interpretación entre analista y analizado, y, por supuesto, hago referencia a un conocimiento de lo psíquico reprimido que, como todo conocimiento que es socialmente construido, es producto del diálogo entre sujetos implicados y para lo cual, en el caso de un psicoanálisis clínico, se tiene que configurar un dispositivo específico. En la misma perspectiva, una práctica que ha posibilitado formas de escucha e interpretación desde los sujetos en diálogo es la experiencia zapatista del EZLN.

Reconozco que hemos sido parte de un proceso civilizatorio que se implantó a través del terror, configurando un modo de dominio que sigue vigente a pesar de los muchos intentos de autoemancipación social. Se trata de un proceso que deviene desde hace cinco mil años, desde el surgimiento del patriarcado, por lo cual se ha consolidado en el imaginario social instituido y ha conformado una subjetividad fragmentada. Esto, a través de lo que se fue imponiendo como racionalidad instrumental, que considera la fragmentación-separación de la subjetividad una normalidad que permea en la mentalidad y se despliega en manifestaciones diversas: cuerpo-alma (psique), deseo-placer, necesidad-satisfacción, vida-muerte, ser vivo humano-ser vivo no-humano, sujeto-objeto, razón-afectos, sociedad-naturaleza, creación-destrucción, lo social-lo político, ciencia-saberes otros, historia-cotidianidad, individuo-sociedad. Fragmentación-separación que genera que los seres humanos se adapten a una relación social dividida entre dirigentes-operadores, sagrado-profano, el que sabe-el que no sabe, de manera que la complejidad bio-psico-social-histórica que nos constituye como sujetos sociales se desconoce, propiciando una práctica que destruye lo vivo y convierte el valor de uso en valor de cambio-mercancía, como bien lo describió Vaneigem (2000):

> La fabricación de útiles cada vez más sofisticados (...) La multiplicación de las tareas especializadas (...) contribuía a concentrar en unas pocas cabezas un saber nacido de una práctica que antes fuera común a todos (...) Los conocimientos que poco a poco se iba arrebatando de las manos de los practicantes (...) la experiencia colectiva se juntó en forma abstracta en las funciones de príncipes y sacerdotes (...) Llega[ndo] el tiempo en que los mandamientos del saber se convirtieron en decretos del poder (...) Lo que se perdía en

curiosidad humana acrecentó la obediencia a los dioses y propagó el oscurantismo.

De la dominación autoritaria del espacio, del tiempo, de las aguas, de la tierra, de los intercambios, brota como un sudor enfermizo la clase dominante de los sacerdotes y los reyes (...) La voz del amo pretendía intimar sus órdenes con el terror del relámpago y el trueno del más allá. Pero ese poder de la cabeza, de cuya denominación latina *caput* deriva la palabra "jefe", no habría logrado implantarse en la sociedad si la función predominante del trabajo no hubiese literalmente escindido el cuerpo en un organismo físico, reducido a las tareas de ejecución, y un principio espiritual encargado de gobernarlo.

Algunos milenios antes, cada ser humano vivía en una unidad psicosomática dentro de la cual se iba despertando poco a poco una conciencia reflexiva capaz de llevar los deseos más allá de la mera satisfacción animal. Al mismo tiempo que la mano creadora tendía a emancipar al hombre de su animalidad y de su condición adaptativa, esbozaba en el seno de la materia viviente una conciencia del cuerpo que era al mismo tiempo una conciencia del mundo aprehendido en el movimiento de la vida.

Y he aquí que una evolución sometida a las exigencias de un sistema económico que pretendía determinarla lo sustituye por un cuerpo separado de sí mismo, un cuerpo alienado, una máquina de trabajo que en medio de una oscuridad de tormentos rechaza la verdadera vida; una vida, con todo, irreductible a la función intelectual y a la función manual, una vida ajena a esa lógica de la ganancia y del poder que la marginará, la desnaturalizará y, por una inversión total de la perspectiva, la asimilará a una enfermedad.

Una vez sometida al trabajo, la mano se halló despojada de su inteligencia sensible, arrancada a la obra creadora que implicaba el cuerpo del hombre en devenir (...) El trabajo, que separa al hombre de sí mismo, se escinde a su vez en una actividad manual, reservada a los esclavos, y una actividad intelectual, patrimonio de los amos (...) [Así] El poder del espíritu, del cielo, del amo y del Estado comienza desde el momento en que el cuerpo, obedeciendo a los imperativos económicos, renuncia al goce de sí mismo y del mundo (...) el espíritu, nacido de la explotación del cuerpo por el trabajo, extrae de las pasiones abortadas la fuerza brutal que viola y

> oprime a la naturaleza. Surge de la vida terrenal para castrarla en nombre del cielo. (pp. 34-36)[9]

Es necesario investigar qué es lo que mueve a los humanos en su subjetividad, convertidos en consumidores-explotados (aludiendo a los muertos-vivientes que abundan en las series televisivas), desarrollando la pulsión de muerte en la forma de un consumismo obsesivo-compulsivo, a manera de una psicopatología de la modernidad que se vuelve normalizada, y que se manifiesta como eterna búsqueda de prestigio y reconocimiento al aparentar ser capaz de consumir cualquier cosa que sustituya los verdaderos satisfactores de las necesidades.

Considero que esto se trata de una especie de sobrevivencia que se traduce en estar muriendo cotidianamente, una especie de suicidio en cámara lenta, como muertos-vivientes al negar el deseo y el placer real que se trasmuta en un representante-mercancía que entretiene y mete en el juego de la sociedad mercantil-espectacular que Guy Debord diagnosticó desde 1967 y que Cornelius Castoriadis diagnosticó en 1996 en ámbito de lo político.[10]

Estamos en presencia de un tipo antropológico que carga con un sentimiento de culpa por no ser capaz de ejercer la autonomía propia de su imaginario radical, que está suficientemente reprimido y trasmutado en una servidumbre que aparenta ser voluntaria, que se vive como ganancia secundaria para no arriesgar y poner en peligro la vida, al enfrentarse con quienes nos dominan y explotan de manera directa, optando por desplegar una resistencia derrotada de antemano como resultado de las formas como se hace política y se reproduce la vida cotidiana. Una forma de sobrevivencia en un contexto de peligro permanente a causa de la guerra total que el capital instrumenta desde finales del siglo XX[11] contra toda forma de vida en el planeta, y que se despliega a través de una estrategia de terror y muerte por tortura cotidiana. Al respecto dice Vanengeim (2000):

> el consumismo y el formidable crecimiento de la inutilidad lucrativa han sido el motor de una transformación por la cual el capital que se reproducía mediante la producción de bienes de consumo se ha convertido en un capital que se autorre-

[9] *Por una internacional del género humano.* España: Ediciones OCTAEDRO.

[10] *La sociedad del espectáculo* y *El avance de la insignificancia*.

[11] Subcomandante Insurgente Marcos, "¿Cuáles son las características fundamentales de la IV Guerra Mundial?" En https://palabra.ezln.org.mx/comunicados/2003/2003_02_b.htm

> produce como masa financiera siguiendo el circuito autónomo de la especulación bursátil.
>
> ¿No hemos renunciado desde hace mucho a juzgar insensata la conducta del consumidor que compra un par de zapatos, no porque sean sólidos, de buena calidad, cómodos y casi inasequibles al desgaste, sino porque su elevado precio, debidamente justificado por el discurso publicitario, los impone como un deber-ser identificado con la moda y le asegura un alto grado de representación, una apariencia prestigiosa, una identificación espectacular, una existencia abstracta gobernada por necesidades ficticias y perfectamente separadas de la realidad vivida? (p. 71)

Estamos en presencia de un problema que amenaza la reproducción de la vida misma, y las universidades, y en general la institución educativa, tienen una responsabilidad porque sabemos que esta institución es una creación humana que obedece la racionalidad capitalista, patriarcal y colonial, y desde ahí, desde la cotidianidad de las aulas y el proceso de escolarización, se reproduce la fragmentación-separación, de manera que es urgente caer en cuenta que la imposición de dicha fragmentación gesta determinadas formas del hacer-pensante, de investigar y de metodología en la investigación.

Con todo, el problema de la educación implica hacer consciente que toda formación trae consigo una postura, una actitud y una perspectiva epistemológica, sobre todo si lo que se requiere es concretar una forma de pensar crítica, un pensamiento crítico-político-concreto que posibilite la creación de nuevas relaciones sociales y la construcción de una realidad social, resultado de que el sujeto se da cuenta que es él quien hace la realidad siendo sujeto autónomo.

En esta perspectiva, plantear algunas ideas que resultan de las experiencias de haber experimentado formación, investigación, análisis y reflexividad crítica de la práctica en forma de seminario, entre sujetos[12] que sintieron la necesidad de crear espacios con autonomía para realizar investigación y formarse al margen de los espacios institucionales universitarios; y donde, además, se articulará la problemática de una epistemología crítica, la recuperación de la conciencia de ser sujetos y el despliegue de la potencialidad de los sujetos que reconocen su realidad con conciencia histórica, política y epistémica, de manera que

[12] En el caso que voy a referir en este capítulo se trata de participantes que fueron militantes de colectivos de izquierda anticapitalista, teniendo como invitados a algunos académicos y estudiantes, entre universitarios de pregrado, posgrados y profesores.

se revela la necesidad de construir una realidad social que no niegue a los sujetos en su capacidad de ser autónomos.

Así, desde esta complejidad se han experimentado diversos procesos de hacer seminario como dispositivo de investigación y formación, y en algunos casos, articulado con iniciativas político-organizativas en cuanto a una forma de despliegue técnico de los sujetos sociales, es la capacidad de organización, lo cual llevó en muchas ocasiones a que la forma seminario prácticamente se transformara en una asamblea donde se escuchó y exponían su situación para poner a discusión, problematización y crítica la práctica y las iniciativas que desplegaban para resolver sus problemas, luchas y resistencias. Una asamblea, escenario de conversaciones dialógicas horizontales, que exigió excluir poses demagógicas e imposturas, es decir, que los sujetos ejercieran el diálogo como forma de intersubjetividad para favorecer una subjetividad emergente en perspectiva de autonomía como proyecto. De manera que no fuera un proyecto ni un programa de antemano lo que condujera la dinámica del seminario, sino que fueran los sujetos a partir de su reflexividad autocrítica quienes marcaran el paso del qué hacer, qué analizar, qué investigar y qué crear en lo político organizativo.

Se trata de reconocer el seminario no como espacio sin sujetos, sino como sujetos que escuchan, problematizan, critican y cuestionan para conformar una comunidad de pensamiento. Una praxis que al "escuchar si se permite que se le critique, interpele y transforme, porque lleva a los escuchadores por un camino no enfocado (...) van por caminos no considerados (...) el escuchar comunitario o colectivo funciona, porque existe el nosotros que forma comunidad, complementariedad e intersubjetividad" (cfr. Lenkersdorf, 2011, pp. 93-97). Todo ello para desembocar a su vez en formas de hacer y comunidad de consenso, en solidaridad y apoyo mutuo, con la intención de construir acuerdos para actuar en función de sus necesidades y deseos.

1.1 A propósito de las alternativas de autoformación más allá de profesionales que enseñen

Cuando se plantea que educar, dirigir y analizar son —a propósito de la educación, la política y el psicoanálisis— profesiones imposibles, se cuestiona que un sujeto pueda realmente lograr ser autónomo, pues ello implica ser capaz de analizarse, autogobernarse y conocer por sí mismo, a pesar de que pueda ser sometido a un tiempo de escolarización prolongado, a una dependencia y delegación para ser gobernado, a un proceso indefinido de ser analizado.

En este sentido, problematizar respecto de cuál es el fin que persigue una forma de hacer política, una forma de hacer psicoanálisis y una forma de hacer educación, que como tal se entienda que no existe ninguna separación entre medios y fines, y que se considere la perspectiva de que el sujeto sea autónomo, o mejor dicho, se mantenga por la autonomía como proyecto permanente y cotidiano, exige dar un sentido de forma que

> el psicoanálisis, en lo fundamental, tiene el mismo objetivo que la política: la autonomía de los seres humanos (...) y si se reconoce el carácter social de estos, esta autonomía, esta libertad, será necesariamente a la vez individual y colectiva (...) Pero ¿cómo puedo ser libre si es mi inconsciente el que me gobierna? (...) sólo si establezco con mi inconsciente otro tipo de relación...gracias a la cual me permita en lo posible filtrar todo lo inconsciente que emerge en mi actividad exterior, diurna (...) una subjetividad reflexiva y deliberante. (Castoriadis, 1997, p. 68)[13]

Lo anterior lo soporta el mismo Castoriadis, en el mismo texto, con la idea de que **"únicamente el ejercicio efectivo de la autonomía desarrolla la autonomía**", idea que considero un principio, un precepto epistémico-metodológico. En este sentido, si lo aplicamos a todo lo que tenga que ver con el ejercicio de la educación, el psicoanálisis y la política en el sentido de darse las formas de autogobernarse, sería imposible que esto dependa de profesionales de la educación, la política y el psicoanálisis, en tanto que no se logrará más que depender, delegar y ser representado por otro, de manera que no podría darse el ejercicio de la autonomía de los sujetos, ni individual ni socialmente. No por otra cuestión Castoriadis (1997) sostiene que

> la autonomía no puede imponerse, tampoco "enseñarse". Todo lo que puede hacerse es ayudar al sujeto psicoanalizado a alcanzar la autonomía, lo que implica tanto un saber como una actividad (...) Compartir el saber es el objetivo de la interpretación, que puede permitir que el sujeto acceda a sus motivaciones y pulsiones ocultas y reprimidas (...) De modo

[13] Castoriadis, C (1997). El Psicoanálisis: situación y límites. *Ensayo y Error*, 1997.

> que la guía sea para que el sujeto en esta interpretación sea gradualmente capaz de llevarla a cabo por sí mismo. (p. 68)[14]

Así, sostengo que para la educación y la política, como para el psicoanálisis, la idea de que **la autonomía no puede imponerse, tampoco "enseñarse"**, se convierte en otro principio y precepto epistémico en la perspectiva de la metodología de la investigación que tiene al sujeto y al problema como centralidad del proceso de conocimiento. Por ejemplo, en el caso del análisis

> sólo el reconocimiento de la historia vital opera en el analizando la praxis, la praxis histórica (...) El conocimiento puramente racional no basta; al contrario, con harta frecuencia no es más que una 'coartada' al servicio de la resistencia, un premio a la resistencia (...) esto explica por qué el analista no 'enseña' sino que acompaña (...) el análisis no es más que praxis, esto es, nunca teorizar (...) donde la intuición se vuelve acontecer (en tanto) las intuiciones corresponden a acontecimientos precedentes; pero los nuevos acontecimientos provocados por la intuición se sitúan en un nivel superior de la espiral respecto de aquello que han determinado las intuiciones. (Caruso, 1966, p. 136)

Uno de los objetivos de la investigación, es decir, de pensar, de plantearse metodológicamente una investigación desde la perspectiva del sujeto, es que en el proceso mismo de la relación de conocimiento, entre los sujetos implicados, se genere la capacidad de análisis, de tal modo que se despliegue una forma de hacer permanente autoanálisis. Y **sin pretender que se convierta y derive en un supuesto modelo de autoinvestigación que ignore que la autonomía es al mismo tiempo individual y colectiva**, pues en ese caso sólo estaríamos avalando una especie de demagogia en el sentido de que hay autoconocimiento al margen de la intersubjetividad, y que entonces otro de los preceptos que reconozco como tales, para la metodología de la investigación, es

[14] Seguramente Freud inició con su autoanálisis cayendo en cuenta de sus motivaciones inconscientes y sus represiones, pero seguramente también, en la medida que entabló un diálogo con otros, se vio en condiciones de reinterpretar cada vez, agregando avances, a los primeros autoanálisis. Por lo que se pueden apreciar en los escritos nuevos agregados o modificaciones sustanciales, como corresponde a un análisis interminable y a un proceso discontinuo propio de lo indeterminado de la creación del saber y el hacer pensante.

que **sólo entre todos sabemos todo**, en lo que respecta a las formas de conocimiento socialmente producido.

Sin embargo, me atrevo a nombrar esta forma de hacer en los sujetos, que experimentan la praxis de pensar, investigar desde su propia perspectiva, necesidad y deseo, una forma de autoanálisis, es decir, de ejercer su autonomía individualmente que hace consciente la necesidad de saber, en el contexto de una relación de intersubjetividad como parte del sujeto social del que es parte, entre otros sujetos singulares y colectivos que lo constituyen.

En este sentido, **las formas de hacer pensante para analizar, formarse y autogobernarse, exigen reconocer la perspectiva del sujeto implicado y situado en un contexto histórico social concreto, aquí y ahora**. Lo cual conlleva un proceso de elucidación que resulta de una reflexión crítica permanente, donde la autocrítica va por delante respecto de su hacer cotidiano, si **de lo que se trata es de un devenir en praxis que no sólo transforma sino que crea una nueva relación entre su práctica y su pensamiento, tanto el pensar teórico como el pensar epistémico sobre su propia práctica**. Quiero reconocer que algunos de los sujetos políticos que han reivindicado abiertamente esta forma de hacer pensante han sido los zapatistas del EZLN, las kurdas de entre los pueblos originarios, y un tipo de anarquistas y un cierto tipo de feministas, por dar sólo algunos ejemplos relevantes.

Así, si en un proceso de construcción de autonomía se asume el principio ético, epistémico, político, de que **no es posible ejercer la autonomía individualmente sin la autonomía colectiva y viceversa**, no veo cómo esto no se pueda dar en el ejercicio del pensar del sujeto, es decir, del investigar. Y si un sujeto social es la pluralidad de sujetos colectivos e individuales que lo conforman, y un individuo social, es decir, un individuo que como tal sólo es producto social, tenemos las posibilidades de que los sujetos están en condiciones de que cualquier actividad, cualquier forma de hacer; en este caso que nos ocupa, hacer investigación, saber pensar, está dada por el propio sujeto si se ejerce la autonomía de modo que se rompa con la relación social de dominio: subordinación, dependencia y representación, que hace posible la explotación, la sumisión, la servidumbre voluntaria, la represión y el desprecio.

Todo lo cual exige situarse en el contexto de una forma de sistema social donde el patriarcado, el capitalismo y su forma de ejercer el poder como Estado, promueve la fragmentación y separación propias de procesos de fetichización, que despoja a los sujetos de su capacidad de autorrealización y se impone la heteronomía en las formas de hacer política a través de relaciones entre dirigentes-dirigidos; en las formas de educación con una relación donde el maestro enseña y el estudiante

aprende; en las formas de hacer psicoanálisis donde el fin de llegar a que el sujeto sepa autoanalizarse se pervierta para que el analizando quede subordinado para siempre al psicoanalista, más aún le tenga que pagar con dinero, convirtiéndolo en una actividad profesional.

En todo esto no obvio la problemática que implica llegar a ser sujeto autónomo en tanto somos producto social y producentes de relaciones sociales capitalistas y patriarcales, es decir, situados aquí y ahora. Se trata de plantearse el despliegue del sujeto en este contexto, con todo y sus contradicciones y ambigüedades propias de la dimensión psíquica de la subjetividad, de su capacidad de creación y destrucción**, del tipo antropológico en que hemos devenido y el dominio de la pulsión de muerte con respecto a la pulsión de vida.**

Y si de reivindicar la capacidad de ser sujeto autónomo[15] se trata, no debemos desatender que podemos reconocer no sólo las motivaciones conscientes que nos mueven, sino también que somos capaces de pensarnos y saber respecto a lo que nos constituye en nuestra realidad psíquica, en nuestra realidad física y en todos los niveles de realidad que desplegamos. En este sentido, acudo de nuevo a Castoriadis (1997) cuando sostiene que

> el psicoanálisis es una actividad sobre uno mismo, una reflexión de uno mismo sobre uno mismo, el acceso a la autonomía a través del ejercicio efectivo de la autonomía con ayuda de otro (...) Su actividad sobre sí mismo no consiste en la aplicación de una técnica, sino de una praxis, es decir, en la acción de una persona que se propone ayudar a otra a acceder a sus potencialidades de autonomía. Y en la medida en que el contenido concreto de este objetivo no está determinado de antemano y no puede estarlo, puesto que implica igualmente la libertad de las capacidades creativas de la imaginación radical en el sujeto analizado, esta actividad es creación (poiesis)[16] (...) [Así] El psicoanálisis, al igual que la pedagogía y la política, es la acción de una autonomía sobre otra autonomía, virtual; y su objetivo es crear esas formas nuevas de los individuos autónomos y una sociedad autónoma. (p. 70)

[15] Convoca a los lectores a que retomen lo que ya hemos desarrollado en los *Cuadernos de Metodología 1* y *2* respecto a la condición de sujetos sometidos a un *infrapoder* pero también a la condición de imaginario radical que prevalece a pesar de todo para mantener latente la posibilidad de creación y elucidación en tanto capaz de hacer reflexión crítica.

[16] Esta condición de liberación de capacidades hay que reconocerla en todo: para emerger acción revolucionaria, etc.

En lo que respecta a la idea de ayuda que se plantea en la cita anterior, yo agregaría que se trata de apoyo mutuo, precisamente por el mecanismo de contratransferencia que se concreta, al establecer una relación entre inconscientes, que retroalimenta el autoanálisis de ambos. En el mismo sentido, revoco el principio epistémico que reconoce que **toda forma de realidad social y todo conocimiento son el despliegue del hacer de los sujetos,** luego de lo cual podemos colocarnos en la ambigüedad, incluso a la que nos lleva el ser producto y producente de tal situación social. Así, autoconvocarnos a problematizar y criticar en todo momento y ante todo, se convierte en la plataforma que nos impulsa a la reflexividad crítica y autocrítica como forma de potenciar el ejercicio de la autonomía en el proceso de formación y conocimiento. Reconocer que una relación de conocimiento como la que se da en el psicoanálisis, la educación o la organización política, implica hacer consciente lo inconsciente, aprender a aprender por sí mismo y hacer política sin ser dirigente u operante; está en la perspectiva de una forma de hacer donde la autonomía como proyecto es el horizonte histórico para la construcción de otra realidad aquí y ahora.

Lo anterior exige inhibir y deshacer cualquier intento de introducir alguna técnica de modo instrumental en el proceso de conocimiento, es decir, en el diálogo entre sujetos para (re)conocerse, pues trae consigo la mediatización que garantiza reproducir la asimetría en la relación entre el que se supone que sabe y el que se supone que no sabe.

La significación imaginaria social de la institución del dominio racional lleva a la pregunta sobre si es necesario atender las implicaciones de recrear el deseo de saber perdido o que se crea no haberse perdido en el proceso mismo de socialización, que dio contenido a una subjetividad que cambió el satisfactor real por un representación mercantil afín a la cultura capitalista, es decir, lo sustituyó por un pensar y sentir en la lógica racional de consumo y la productividad, donde se reproduce el sometimiento y la explotación del cuerpo.

El saber en abstracto puede ilustrar el deseo, pero seguramente saber hacer lo que nos da placer tiene que ver con lo concreto de la vida cotidiana, con nuestro cuerpo, con nuestra psique no escindida de nuestro cuerpo. Entonces, pensemos en necesidades concretas, reales, es decir, que tienen como referente el *placer de órgano*,[17] para usar un

[17] Placer de órgano es un concepto que alude a la "Modalidad de placer que caracteriza la satisfacción autoerótica de las pulsiones parciales: la excitación de una zona erógena se apacigua en el mismo lugar en que se produce, independientemente de la satisfacción de las otras zonas y sin relación directa con la realización de una función... En el placer de órgano se condensan los rasgos que caracterizan fundamentalmente la sexualidad infantil... toda-

concepto viejo que planteó Freud y del que diferenciaba el placer con un sustituto del órgano concreto que daba placer; por ejemplo, pensemos en el placer que da el pezón del pecho materno como placer de órgano y el chupón de plástico como placer con una representación de objeto que sustituye al pezón y el pecho de la madre.

Se trata de plantearnos lo que implicaría conservar el deseo de saber de manera consciente, admitiendo que desde el imaginario radical se mantiene latente dicho deseo. De manera que no sucumbamos a la perversión-desviación-deformación que promueve la fragmentación cuerpo-espíritu que deviene de la explotación del cuerpo que también procura la fragmentación del hacer-práctico intelectual. Tal vez habría que proponernos lo primero y más sencillo que es ejercer el deseo y ser consecuentes con la práctica de la satisfacción del deseo, es decir, practicar el hacer que satisface dicho deseo, que en el caso que nos ocupa sería el placer de conocer lo que resulta del deseo de saber.

Por otra parte, también es reconocer la perspectiva que se tiene para generar tareas, actividades, formas de organización y de lucha, de tal manera que podamos dar cuenta si existe precisamente ahí, en la significación imaginaria social que contiene la dominación, donde hay problemas para entender que lo que se hace para deshacer la dominación no sirve, ya que no se está actuando para deshacer dicha significación o, mejor dicho, para dejar de reproducir la relación social de dominio.

En el contexto actual capitalista, y con respecto a las formas en que se ha concretado y asumido la dominación, veo necesario dar cuenta cómo se vive y cómo se asume dicha dominación, incluso, cómo se expresa el discurso manifiesto por quienes se dicen anticapitalistas, y cómo se ha reaccionado con formas de hacer la autonomía. Un elemento central en esto es reconocer el contenido del pensamiento que se considera como pensamiento crítico y radical, en tanto pensamiento político concreto que pretende crear y ser una praxis para la emancipación social. Por supuesto que aquí reivindico pensar desde la perspectiva del sujeto, para problematizar esta cuestión retomando la idea de que se trata de la subjetividad entendida como el despliegue del hacer de los sujetos en todas sus dimensiones bio-psico-histórico-social.

Entonces, se trata de articular la significación imaginaria social de la dominación con las formas en que se despliega en la subjetividad de sujetos dominantes y dominados, y cómo se muestra en sus for-

---

vía no conoce objeto sexual; es autoerótica, su meta sexual viene gobernada por una zona erógena". Ver: Laplanche y Pontalis. (1979). *Diccionario de Psicoanálisis. Barcelona:* Ed. Labor.

mas de hacer la vida cotidiana. Es difícil abarcarlo, pero nos atenemos a algunos ejemplos y manifestaciones en el ámbito de las formas de hacer-pensante en la práctica política y en la práctica del pensamiento crítico. Y por supuesto, intentaré articularlos con las formas de hacer en la metodología de la investigación, pues es ahí donde se reconoce qué estamos entendiendo, es decir, cuál es la significación imaginaria social que se opera en pensar desde la perspectiva del sujeto que resiste a la dominación y pretende crear(se) en la autonomía, empezando por el proceso de conocimiento, de reconocerse como sujeto que piensa y elucida su situación y quiere deshacer-crear otra forma de vida.

Dicho en términos de la metodología de la investigación, una forma de hacer pensante, como se señala por López, que

> en su crítica al positivismo, la Escuela de Frankfurt evidencia los mecanismos de control ideológicos propios del capitalismo avanzado. Se trata de una línea de pensamiento que reduce la ciencia a una metodología basada en la descripción, la clasificación y generalización de fenómenos sin preocuparse por distinguir lo esencial de lo no esencial, despojándola así de toda dimensión crítica. El científico burgués se ve impotente de obrar autónomamente, en la medida en que naturaliza el estado de cosas existentes, actuando como una unidad individual y aislada, sin preocuparse por cuestionar la realidad (Horkheimer, 1974, p. 261). A esto se suma la reticencia de la ideología positivista a reconocer cualquier forma de saber no susceptible de verificación empírica y de formulación matemática que pueda dar paso a la formulación de leyes mediante el control de un reducido número de axiomas. Con ello la ciencia es separada de los fines y de la ética, en la medida en que ninguno de estos aspectos es capaz de sostenerse sobre una explicación basada en las matemáticas (Giroux, 2003, p. 69). Moritz Schlick, un clásico representante del positivismo lógico, explicaba que incluso al ocuparse de la ética, el investigador no busca más que la verdad: "Mientras el investigador de la ética esté preocupado por sus interrogantes teóricas, debe olvidar que tiene un interés humano además del interés cognoscitivo en el objeto de su investigación" (Schlick, 1965, p. 251). Los hechos son así separados de los valores en nombre de una objetividad que impide la posibilidad de cuestionar la propia normatividad de la teoría. (López, 2019)[18]

[18] López M. J. (3 de enero de 2019). La Escuela de Frankfurt y la construcción de una teoría crítica de la educación. *Rebelión*. Recuperado de http://rebe-

Del mismo modo como el ser humano llegó a caer en cuenta, es decir, a tener consciencia psíquica de que podía no reducir su devenir al mandato de sus instintos de sobrevivencia solamente, sino que podía desplegar una forma de ser-hacer que orientara más allá de una mera *compulsión a la repetición* de la vida, como mera forma de mantenerse con vida mientras se agotaba su propio organismo biológico, del mismo modo es que empezó a dar sentido, hasta cierto punto un contrasentido, a la mera reproducción-repetición de sobrevivir; así encontró placer en su hacer creativo, de tal manera que dio por crear la vida persiguiendo el placer, por el deseo de conocer y por la satisfacción de la necesidad y el deseo (ver Piera Aulanier en *Cuaderno de Metodología 2*). Asimismo, en el proceso de vivir buscando el sentido de la vida, a propósito de esa dialéctica y su contradicción placer-displacer que padecemos, cuando no todo logra la satisfacción del deseo, así como al investigar-buscar lo que hace falta, porque siempre se podrá decir que "falta lo que falta" (por usar una conocida frase de los zapatistas), nos podemos enfrentar a la tarea de realizar una nueva forma de hacer-pensante, de modo que implica a todo el ser y sus dimensiones subjetivas, lo cual hace necesario hacer consciente lo que inconscientemente se padece por haber sido reprimido desde la primera infancia, por lo que se elabora el *trabajo de creación*, haciendo una analogía con la idea de hacer el *trabajo del duelo* o el *trabajo de p*arto, como se ha conceptuado a esos procesos complejos donde confluyen los instintos, las pulsiones, los acontecimientos histórico-sociales, que son producto de la confrontación de sus contradicciones y ambigüedades, procesos pues de creación de vida, conocimiento y amor.

En todo esto el punto crítico que propongo resaltar es la tarea, el trabajo (como hacer) de elaboración, de buscar, pero no necesariamente para encontrar una solución definitiva a algo, sino el procedimiento permanente de creación-búsqueda, lo cual tiene su principal obstáculo epistemológico, psíquico, histórico y político en resolver la contradicción y ambigüedad que nos constituye tanto desde lo biológico-instintivo como desde lo psíquico-pulsional, por eso hago la analogía con el trabajo de elaboración de parto o duelo, en los que se afronta la vida y la muerte, eros y tánatos; es decir, el hacer *trabajo de elaboración* de conocimiento trae consigo un duelo, la pérdida de lo reprimido, de la ignorancia, y también la satisfacción del placer por la realización del deseo de saber, que es lo único que atenúa la incertidumbre de desconocer qué nos depara el futuro, y que es una forma limitada de encubrir que el destino es finalmente la muerte. Al respecto, Caruso nos ofrece una especie de consuelo, que no es más que lo que nos queda ante la pérdi-

lion.org/noticia.php?id=250870

da que significa lo que ya no existe y nos mantuvo con vida placentera: "al nivel consciente de sí de la evolución vital, la nueva cualidad del ser surgida –el ser histórico, la civilización– tiende a la liberación del hombre respecto de la fatalidad de las leyes naturales, mediante la introducción de valores o, lo que es lo mismo, de una ley ideal abstracta" (Caruso, 1966, p. 48).[19]

Tal vez habría que decir que **nuestra capacidad de creación tiene en el modo de crear-saber-pensar, a diferencia de crear-dar-vida en el parto o de crear-dar-amor en la relación entre sujetos enamorados**, el modo en que la pérdida como la muerte no se vive tan dolorosamente como herida de muerte narcisista, sino sólo **como una modalidad en la que nuestro Yo consciente es capaz de disfrazar el no saber con una compulsión a la repetición psicopatológica en la que nos hacemos la ilusión de que la verdad se reduce a un dogma, un saber positivista-empirista, instrumental-funcionalista, o bien, una dependencia fatalista a un saber o razón estructuralista al estilo de cualquier moda posmoderna del mercado donde juega el híper-consumismo que sustituyó la era de dejarse llevar por las leyes de la historia-naturaleza**.

Como se podrá apreciar, se trata del despliegue de la subjetividad en la perspectiva de potenciar **la capacidad del pensar-investigar, de una tarea, de un trabajo de elaboración muy complejo, en el que está implicada precisamente nuestra subjetividad y las pulsiones**. Las posibilidades para dicho despliegue tienen en contra a la jerarquía, a la que hemos estado sometidos, como resultado de la socialización-sublimación desde el tiempo histórico concreto en el que nacemos. Se trata del despliegue de la subjetividad que convoca la pulsión de vida, eros, de creación, de nuestro imaginario radical, que no es nada fácil, pues exige enfrentar la cultura, la educación escolarizada, el Estado, el patriarcado, la sociedad del espectáculo, y por supuesto, a la pulsión de muerte, destrucción, tánatos, en la que hace descansar sus pretensiones y posibilidades el sujeto en que ha devenido como clase dominante una parte de la humanidad, que no se reduce a la clase burguesa capitalista, pues basta ver el comportamiento de la clase media (pequeña burguesía), para aterrorizarnos de la cantidad de humanidad que abarca los custodios de la reproducción de las relaciones sociales capitalistas, cada vez más reaccionarias y fascistoides.

Pero volvamos a nuestra tarea de reconocer cómo en la relación entre sujetos que se compadecen, en el sentido de compasión como solidaridad y apoyo mutuo, pretenden saber lo que conscientemente

[19] Caruso, I. (1966). *El psicoanálisis, lenguaje ambiguo. Estudios dialécticos sobre teoría y técnicas psicoanalíticas.* México: FCE.

no saben, a través de sujetos en relación, donde no podría darse la autonomía del sujeto singular sin la autonomía del sujeto colectivo y viceversa, y para lo cual acudo a otro precepto epistémico-metodológico: **la exigencia y necesidad de que en el proceso de conocimiento, además de imaginar, hay que hacer reflexividad crítica en común, como acompañamiento**, de manera que este precepto puede sintetizarse en la categoría de pensamiento de que **saber, analizar para reconocer, no puede ser producto de una enseñanza, análisis o dirección, sino como praxis dialógica en compañía, que a su vez expresa confrontación, debate, contradicciones y ambigüedades,** todo lo cual es, por vía de hechos, negarse a teorizar, en el sentido de repetir teorías. De tal manera que está alejado de la ideología que promueve la ignorancia en los procesos de conocimiento que reivindican la objetividad como forma enajenada de validez de un solo nivel y dimensión de realidad descriptiva que, por lo demás, niega que subyace un proceso de subjetivación cargada de prejuicios, ya sean teóricos, experimentales, morales, políticos, que de por sí le dan el contenido a lo descriptivo *de la cosa en sí* y que sólo emana de la cosificación que le adjudica el sujeto que lo convirtió en cosa en sí, pues no olvidemos que entre los seres vivos humanos, y con los seres vivos no humanos, quien sólo puede pervertir la relación en forma de destrucción intencionada y consciente contra la naturaleza es el mismo sujeto humano. De hecho, una forma de destrucción es infligir la separación y negación del carácter de sujeto vivo al convertirlo en cosa-objeto-cosificado en cualquier manifestación desplegada por cualquier sujeto vivo.

Sugiero que esta reflexión acerca de la subjetivación del hacer humano, así sea en procesos de conocimiento o de trabajo/transformación, o de amor/sexualidad, tengan en mente lo que presenté en el *Cuaderno de Metodología 1* con respecto a la problematización y crítica que hago contra la idea de objetividad que sostuvo Zemelman y las ideas que en el *Cuaderno de Metodología 2* reivindico de Piera Aulanier.

Así, el problema de la objetividad implica, primero, diferenciar lo que significa la misma objetividad desde la perspectiva de un sujeto concreto que declara que lo único válido es la objetividad entendida como lo que está en condiciones de ser descrito y comprobado experimentalmente, como algo externo al propio sujeto, y diferenciar de lo que implica la objetivación del sujeto, de su pensamiento, del producto de su hacer y de lo que configura como una representación del placer de órgano, cualquiera sea de su cuerpo, de su afecto, cualquiera sea de su psique, ya sea por un proceso de sublimación que la socialización de su especie le exige o por la fetichización y alienación que una sociedad histórica concreta le impone.

Así, no se trata de la misma objetivación, ni en su forma ni en su sentido del hacer humano, puesto que la idea de objetividad como recurso calificativo de verdad en una versión de ciencia, sólo es la forma en que se objetiva un proceso de ideologización que no es más que la imposición de una versión limitada de una dimensión superficial de la realidad que se pretende conocer a través de la descripción de dicha dimensión. Por otra parte, la objetivación como proceso en el que se despliega, por ejemplo, el pensamiento, la representación de un órgano delegada a un objeto cualquiera (valga el clásico ejemplo del pezón-pecho por un chupón de plástico, o si mejor le va con su propio dedo del bebé), o bien, la configuración de un objeto con carácter de mercancía, que a la vez hace el papel falso de un satisfactor de una necesidad o deseo, son formas de objetivación que despliega la subjetividad y que, como tal subjetivación, implica un desprendimiento o mejor dicho una separación que el sujeto padece-sufre-pierde al fragmentar su hacer del producto de su hacer, o bien, de su deseo convertido en placer supuesto, alienado, por la forma y el objeto que se usa para su satisfacción-placer,

Adelantémonos para advertir que desde mi perspectiva **cualquier idea de objetividad es de por sí una manifestación de racionalidad que promueve la separación, la fragmentación del sujeto para convertir en objeto el producto de su hacer, es decir, del despliegue de su subjetividad en el caso de la producción de conocimiento, la separación-fragmentación del sujeto que conoce del producto del conocimiento y del sujeto mismo convertido en objeto de estudio.** Más aún, cualquier objeto que como tal se reivindique, ni siquiera es cualquier objetivación del sujeto, sino una forma de especifica que niega que el producto de hacer del sujeto es y sigue siendo la subjetivación del sujeto.

En el fondo de la cuestión, la separación sujeto-objeto y la "urgencia" de reivindicar alguna forma de objetividad, sólo para reconocer el dinamismo que opera en todo proceso de sublimación/socialización, subjetivación/objetivación, únicamente tendría sentido si se asume como forma objeto-de-órgano de otro sujeto en el que se "deposita", en tanto que órgano satisfactor del deseo/necesidad del sujeto que satisface dicha necesidad. Así, subjetivación/objetivación son dos "momentos" del mismo proceso de despliegue del hacer del sujeto y ello en cualquiera de las dimensiones de su subjetividad (bio-psico-social-histórica), sin obviar por supuesto, que la posibilidad de separación, de objetivación alienada, fetichizada, es un riesgo que existe.

Ante la exigencia incluso de objetivación en el sentido que lo vengo reivindicando, como despliegue de la subjetividad de sujetos en relación, sólo es un recurso retórico por usar esta derivación, en sentido

de proceso-despliegue del hacer del sujeto que no cosifica el producto de su hacer sino que lo "extiende" con relación a otros sujetos, negando la objetualización, ya que se trata simplemente de que los sujetos en su despliegue del hacer no deben estar sometidos a ninguna regla o norma formal, sino que **toda relación social entraña espontaneidad, creatividad, contradicción, ambigüedad; es decir, se genera un dispositivo que debiera estar dispuesto a permitir dar suelta a cualquier impulso, a cualquier ocurrencia, así parezca absurda o incomprensible**. Obviamente viene a la mente la condición que se forjó en una *situación analítica,* en el contexto de una relación técnica psicoanalítica, en ese caso como acuerdo, para no decir como obligación, pues al tratarse de una cuestión técnica no debe dejarse de lado a la voluntad consciente, sino propiciar que se dé rienda suelta a cualquier impulso u ocurrencia.

Entonces, en una relación de conocimiento entre sujetos, el dispositivo de investigación, si lo queremos traducir conceptualmente como aplicación técnica, es la forma como se despliega su hacer organizado-organizativo entre sujetos para utilizar instrumentos que le faciliten extender los alcances de su **praxis para autotransformarse en el proceso mismo de crear realidades nuevas, lo cual quiere decir y trae consigo que lo que se está operando o debe operarse como dispositivo de conocimiento/investigación es hacer consciente que: es el sujeto quien hace su historia y la realidad social que "habita", que en ese dispositivo de investigación debe estarse operando, en tanto se hace consciente lo inconsciente, en tanto se cae en cuenta cómo se ha vivido y hecho lo existente, aunque no sabía que lo sabía porque lo había hecho** (había creado la realidad social de que es parte, producto y producente), y con ello se había convertido en lo que ha venido siendo, en su devenir; incluso a tal grado que, aunque se había alienado o cosificado, lleve a cabo un proceso en el que se vuelva sujeto, aunque ahora consciente de su historia y del despliegue de su subjetividad en la realidad social que produjo. En este sentido, **el seminario como forma técnica de organización entre sujetos para autoformarse, producir conocimiento y crear formas de hacer en común, lo considero un dispositivo técnico de hacer-pensante, es decir, de investigación**.

Así, **el dispositivo de investigación no será más que un concepto para aludir a las formas de hacer-pensante que suceden en una relación de sujetos que quieren conocer lo que de por sí han estado siendo y haciendo sin tenerlo consciente, y sin tenerlo como un devenir creando su porvenir**. Por ello planteo en el *Cuaderno de Metodología 1* que el precepto epistémico metodológico inspirado en Ernst Bloch respecto de lo *todavía no*, que emerge en embrión en el aquí y ahora, es un precepto epistémico que da base real a una metodología desde la perspectiva del sujeto como proyecto de autonomía. Pero en toda relación

de conocimiento, hacer consciente lo inconsciente, lo acontecido pero reprimido, Igor Caruso (1968) plantea que

> en el indeterminismo intrapsíquico debido al pasado el análisis busca el esclarecimiento histórico del fracaso de una praxis interpsíquica, en realidad una praxis social. Lo que emprende es la adecuación de la situación intrapsíquica mediante una praxis interpersonal: ¿es este comportamiento concreto realmente adecuado y actualmente interpersonal, o se encuentra enajenado por su pasado histórico? (p. 148)

Como se puede apreciar en esta idea de Caruso con respecto a una situación analítica, no hay ninguna diferencia con lo que sucede en una situación de investigación.

2. Dispositivo técnico organizativo de investigación

Cuando se usa el concepto *dispositivo* para el diseño de investigación, se alude a un "mecanismo dispuesto para obtener un resultado", si nos atenemos a la definición de diccionario[1], el concepto adquiere sentido en la perspectiva que aquí le damos ya que se dispone a operar un mecanismo localizado en tiempo y espacio con respecto a un sujeto social y un problema que se quiere conocer; lo cual implica acotar el conocimiento a esa temporalidad en la que se concreta el dispositivo de investigación; el proceso de conocimiento tendría mayores posibilidades de que el sujeto pudiera reconocer y reconocerse, dependiendo del tiempo en que se mantenga el dispositivo de investigación, en este caso el seminario, y sobre todo, considerando que el contexto social está moviéndose y, por tanto, en cada momento presente se estaría en condiciones de interpretar el pasado e imaginar el futuro con más y diferentes elementos.

Dicho de otro modo, es diferente hacer una investigación que se circunscribe técnicamente a un tiempo en el que se establecen límites para la comprensión, a través de la interpretación entre sujetos que no pueden eludir la transferencia y contratransferencia en la relación y que dichos límites para empezar los establece la relación entre sujetos, más que cualquiera de los elementos técnicos que se utilicen como parte del mecanismo dispuesto para obtener información, como pudiera ser la entrevista, el cuestionario, la observación participante, la encuesta, la acción participativa, el grupo de enfoque, etc., o cualquiera de los procedimientos que se utilicen como triangulación metodológica.

Por supuesto que, planteado de esta manera, la idea de dispositivo de investigación se puede cuestionar desde la lógica racional de los

[1] (1981). Diccionario de la lengua española. Madrid: Ed. Espasa-Calpe.

mecanismos tradicionales del método positivista, por ejemplo, que no puede lograrse un resultado fundamentado en la precisión, la verificación, control, etc., acorde con la idea clásica de objetividad-neutralidad.

Todo lo dicho hasta aquí tiene la intención de poner énfasis en la utilización de lo técnico-metodológico en el mecanismo-dispositivo que persigue algún resultado del proceso de la investigación. En este sentido, cualquiera de las disposiciones técnicas enumeradas podría ser utilizada y desplegada a modo de diálogo permanente, lo cual tendría que considerar la necesidad de tener un conocimiento que se traduzca en una forma, un resultado acotado a una temporalidad, pero también al *porqué, para qué, en contra de quién* se quiere conocer.

En este sentido, las disposiciones de un proceso de investigación sujetadas a la racionalidad y su temporalidad, académica e institucional, por ejemplo, podrían ser acotadas a tiempos en el marco de exigencias administrativas, ya sea que a su vez los determine la lógica del financiamiento que exige comprobaciones en tiempos determinados, o bien, que no esté sujetado a nada y sea hasta el extremo por la necesidad de conocimiento del sujeto de forma permanente y sin requerir obtener resultados específicos en un tiempo específico; es decir, un flujo permanente de autoconocimiento, de reconocimiento siempre en movimiento y que, como es realmente el proceso del hacer-pensante, se articule de forma permanente con una reflexividad crítica de la práctica en que se soporte el hacer-pensante y su permanente flujo.

Pongamos por caso la posibilidad de un proceso de conocimiento que se plantee por los sujetos implicados, la utilización de un dispositivo de investigación con carácter de permanencia y que se disponga por varios años, que reconozca en la operación técnica las posibles limitaciones de su propia condición (la entrevista, el grupo de enfoque, etc.), o bien, despliegue un mecanismo que pueda echar mano indistintamente de cualquier técnica; el procedimiento de un *seminario permanente*, pero no del tipo en el que se acostumbra en el ámbito de la institución académica, donde únicamente se comparten avances de investigación y/o resultados y/o formas de hacer investigación, se trata de un seminario entre sujetos que por afinidad y confianza acuerdan conocerse con respecto a problemas de conocimiento.

Pongamos por caso un proceso de conocimiento donde el dispositivo de investigación implica un mecanismo de comprensión e interpretación, en el que se establece que la participación de quien se ofrece a autoanalizarse deberá decir todo aquello que le venga sin mayor recato o reticencia, por más que le parezca insignificante o controversial, que reconoce que intervendrá la transferencia y la contratransferencia de los implicados, que habrá violencia de la interpreta-

ción, que será necesario contextualizar lo histórico-social en que se llevará a cabo la relación, que invertirán en el tiempo necesario para hacer consciente lo reprimido y lo vivido no reprimido para entender cómo se contiene en su vivencia actual todo ello, y, posteriormente, establecer como fin del análisis que el analizado pueda llegar a estar en condiciones de seguir su análisis como autoanálisis permanente.

En el ejemplo anterior, se establece una forma que reconoce una exigencia de conocimiento en la que investigar/pensar lo que no se sabe, independientemente de que resulte que sí lo sabe pero que lo tenga reprimido, implica toda una serie de procesos complejos como los descritos; obvio es que el ejemplo corresponde a una situación analítica en psicoanálisis, pero preguntémonos si acaso no se da en cualquier tipo de relación social de conocimiento entre sujetos concretos.

Por otro lado, nos situamos en tal forma que podemos decir que investigar no se reduce a recolectar datos, clasificación de observaciones de lo manifiesto, verificación de hipótesis que habitan en lo acontecido, ni la formulación de preguntas que exigen sólo respuestas. Y entonces, me atrevo a generalizar la idea de que en la relación de conocimiento entre sujetos que acuerdan conocerse, **es la propia psique de cada cual, la personalidad, el inconsciente de cada sujeto implicado lo que se pone en juego, por lo que es parte del instrumento y del dispositivo de la investigación, lo cual convierte en un precepto epistémico-metodológico y en una perspectiva ético-política la necesidad de reconocerlo.**

En síntesis, en una relación de conocimiento está implicada, como intersubjetividad, su intrasubjetividad, o sea, la dimensión psíquica de la subjetividad de cada sujeto de manera que se conoce con y desde la psique, como ya lo dejé planteado en el *Cuaderno de Metodología 2*. En este sentido, resulta pertinente la idea de que "razonar para demostrar no es lo mismo que pensar y comprender para investigar" (Bleguer; 1977, p. 120)[2]. Y como en toda relación se establece una situación que "encuadra" a los sujetos de la relación, como parte del dispositivo de la relación de conocimiento en un proceso propiamente de afinidad y confianza, presentaré la experiencia de lo que ha sido la práctica del seminario, de autoanálisis sobre la propia práctica, como encuadre de la situación de conocimiento a propósito de su práctica, su formación y su proyecto político organizativo de los sujetos implicados.

Ya se podrá apreciar qué tanto se ha podido lograr en el establecimiento de un encuadre de situación en las experiencias de seminario para hacer emerger no sólo un conocimiento respecto de problemas,

[2] Bleguer (1977). *Métodos de investigación en psicología y psicopatología*. David Z. (coord.). Argentina: Ed. Nueva Visión.

prácticas y proyectos de los sujetos que han participado en dicho seminario, sin pretensiones más allá de dar cuenta de los resultados sobre el conocimiento socialmente generado, para compartir algunos aspectos de la forma en que se procuró la reflexión autocrítica de la práctica y en alguna medida, respecto de la reflexión de lo que trae consigo pensar la autonomía como proyecto; y, en todo esto, tampoco espero que quienes no hayan experimentado este tipo de práctica de seminario logren la misma apreciación y comprensión que quienes sí lo han vivido, lo mismo que no de la misma forma en tanto los contextos en que se haya realizado sean diferentes, y con diferentes propósitos y acuerdos entre los sujetos implicados.

> En la Praxis advertimos que todo trastorno, todo retraso en el desarrollo intrasubjetivo se acompaña de un trastorno en las relaciones intersubjetivas. El desarrollo intrasubjetivo de un hombre y su enfrentamiento con el mundo de los hombres se encuentra en una relación dialéctica. La subjetividad se forma a partir de la relación con el hombre y hacia el hombre (...) nuestra actividad social, a su vez, se ve influida por la condición subjetiva (...) la política, por ejemplo, es primariamente una praxis social. En realidad, sin embargo, esta modificación intrasubjetiva se realiza a través de una modificación de las relaciones intersubjetivas específicas, tal como se dan en la situación analítica.
>
> La tarea del psicoanálisis no es, pues, el facilitar un proceso cognitivo teórico, racional, sino el hallazgo de síntesis prácticas en cada caso, que pueden traducirse en relaciones humanas.
>
> La personalización es una tarea del comportamiento: captar la realidad con profundidad y sentido crecientes y no contentarse con realidades pragmáticas superadas, que se vuelven "simulacros" vacíos de sentido. Porque la "realidad" no es una objetividad sin compromiso, sino ante todo, el mundo de las relaciones humanas. (Caruso, 1966, pp. 107,109 y 113)

2.1 La autorreflexividad crítica y el hacer pensante para la formación en la experiencia de seminario

La experiencia de formación resultó un ensayo de formas metodológicas para la reflexión y la investigación, sobre todo más claramente en los momentos críticos en los que el seminario entró en crisis y ruptura, a propósito de la problematización y cuestionamiento respecto

de cómo realizábamos nuestra práctica y nos colocábamos ante las circunstancias de nuestras realidades concretas de confrontación política, de formas de hacer en la cotidianidad de la vida de los colectivos y personas participantes.

En esta iniciativa estaba implicado el problema de cómo hacer la formación y cómo hacer un pensamiento crítico radical, en un segundo plano, cómo hacer investigación; y en un tercer plano, realizar investigaciones que fueran pertinentes y contribuyeran en la propia lucha de los sujetos[3]. Todo lo cual con la idea de respetar la perspectiva de los sujetos implicados en la investigación.

Las experiencias concretas de cómo aplicar la perspectiva del sujeto en procesos de formación e investigación se han extendido en los últimos años, desde el 2006 que inició el Seminario Movimientos Sociales, Sujetos y Prácticas hasta el 2015 en que se llevó a cabo el Seminario Epistemología y Pensamiento Crítico, en el que participamos integrantes de organizaciones y colectivos que éramos parte de la iniciativa que emanó en 2006 de la Sexta Declaración de la Selva Lacandona y La Otra Campaña, y algunos académicos que estuvieron dispuestos a adoptar la perspectiva de los sujetos en lucha anticapitalista. Tal vez estos seminarios sean los más relevantes de los que he participado en cuanto a resultados académicos e incluso respecto a resultados político organizativos, pero no es el caso analizarlo en esta publicación. Se trata de dos iniciativas que diseñamos y llevamos a cabo, durante seis años la primera y dos años la segunda, y en las que la idea fundamental fue realizar una reflexión profunda de cómo hacer análisis, investigación y práctica política desde la perspectiva de los sujetos de la resistencia anticapitalista que reivindicaban la autonomía como proyecto, como horizonte histórico-político.

También cabe señalar que muchos de los participantes en estos seminarios formaron parte de las experiencias de cursos de metodología y seminarios de investigación, así como de asesorías y direcciones de tesis que llevamos a cabo en la Universidad de Guadalajara, y de las que cabe reconocer que los sujetos que son parte de estas investigaciones son sujetos en lucha y resistencia anticapitalistas, por lo menos en algunas áreas y dimensiones que se despliegan de su subjetividad. Cuestión que deberíamos de retomar sobre todo al considerar cómo los propios sujetos implicados en dichas investigaciones pudieron re-

[3] Es pertinente señalar que de este seminario emanaron algunas tesis y libros respecto de la comunidad de Mezcala, los zapatistas urbanos afines al EZLN, la Brigada Callejera, los colectivos de algunas comunidades urbanas, entre otros.

solver los problemas de las formas de hacer metodología en la investigación, a partir de la reflexión crítica sobre la práctica.

En este sentido, hay algunas investigaciones, resultado del Seminario Movimientos Sociales, Sujetos y Prácticas como la que fueron publicadas por el Instituto Nacional de Antropología e Historia, INAH, respecto del sujeto que constituía el Frente Zapatista de Liberación Nacional, del que yo era parte, específicamente como experiencia de configuración del zapatismo urbano en Guadalajara, en la cual se priorizó dar muestras de las contradicciones en sus formas de hacer política con respecto a los principios zapatistas, a su postura ético-política y de su horizonte histórico-social que reivindicaba. Otras de las publicaciones también editadas por el inah fueron sobre de las prácticas de su sindicato de investigadores, de la Brigada Callejera, de la experiencia de la lucha de resistencia de Mezcala, de los años setentas del siglo XX hasta la segunda década del siglo XXI, así como dos publicaciones de la Universidad de Guadalajara, con respecto a las luchas y formas de organización de movimientos y colectivos que participaron en el seminario.

Ya en lo que se refiere al problema fundamental de cómo resolver la articulación de la dimensión pedagógica, la formación y la dimensión del análisis e investigación, el realizar estas tareas y las formas de hacerlas, nos pudimos percatar de que se está construyendo realidad y que se construye como sujeto que elucida y decide su propio destino en un horizonte histórico-político. Y digo que se construye como sujeto pues al estar implicadas y desplegadas las diferentes dimensiones de su subjetividad se hace posible dicha construcción.

En esta articulación de la formación con la investigación, llamémosle como Zemelman la mediación pedagógica para el proceso de conocimiento, la perspectiva epistémica está presente y se hace posible precisamente en el ejercicio de la forma seminario, pues desde ahí los sujetos pudieron estar en condiciones de plantearse la creación de condiciones de lucha y resistencia ante la dominación y sobre todo que en el proceso mismo de la formación el sujeto despliega su potencialidad en perspectiva de su hacer autónomo.

> ¿Qué se entiende por formar a alguien? Aquí es donde el vínculo entre educación y epistemología es fundamental, porque la epistemología coloca a la educación en la necesidad de formar sujetos que sean capaces de rescatarse como constructores de realidad. El problema es más complejo, porque se trata de trabajar la autoafirmación de las personas y esa autoafirmación consiste precisamente en su

> recuperación como sujetos protagónicos (...) consciente de sus propias circunstancias; que sea capaz de reconocer los propios espacios de vida donde puede volcar y desplegar su propia práctica. [Sabiendo] reconocer sus potencialidades desde nuestro propio ser concreto. [Así] el problema de la liberación del hombre es simplemente reconocer su propia potencialidad (...) y colocarse frente al mundo y observar qué pasa, es un hecho psicológico-cultural [que] es lo que hay que enseñar [se]. (Zemelman, 2000)[4]

Ahora pasemos a dar cuenta de la experiencia concreta del Seminario Movimientos, Sujetos y Prácticas[5], en la que se podrá observar la forma en que ensayamos lo que desde entonces nombraríamos como una perspectiva ético, política, epistémica y metodológica en la forma de hacer formación e investigación.

[4] Entrevista a Hugo Zemelman por Víctor Peralta, en *Revista Educación Acción,* (1). Ed. UPN

[5] Lo llamaremos así en adelante, en consecuencia con la decisión que tomamos de nombrarlo de tal manera.

3. Seminario Movimientos, Sujetos y Prácticas. Caminar desde la reflexividad crítica de la práctica

Este apartado retoma en lo fundamental lo que escribí en su momento y da cuenta de la experiencia del Seminario Movimientos, Sujetos y Prácticas, como forma de autoformación e investigación, experimentando a su vez una forma de metodología que fue configurándose en el transcurso de la propia práctica que desplegamos durante cinco años. En el inicio se llegó a denominar como Movimientos Sociales, Sujetos y Prácticas, luego se le cambio a Movimientos de Resistencia, Sujetos y Prácticas y finalmente se le siguió nombrando como Seminario Movimientos, Sujetos y Prácticas. Una cuestión que resultó fundamental fue que documentamos la reflexión. En esta experiencia nos hemos enfrentado no sólo a un problema epistémico y político, sino también ético y pedagógico, puesto que desde el tipo de discurso que usamos, incluso cuando resignificamos los conceptos que utilizamos, veíamos la necesidad de nuevos conceptos y de una nueva gramática para pensar la realidad social que se genera por el hacer de sujetos que experimentan nuevas formas de hacer política emanadas de su subjetividad, obligados a ser creativos ante la complejidad de la crisis cultural, política y socioeconómica, así como la crisis del pensamiento crítico.

El contexto en que se da la iniciativa del Seminario Movimientos, Sujetos y Prácticas fue después de que durante dos años, 2005 y 2006, nos manifestamos públicamente como adherentes a La Sesta Declaración de la Selva Lacandona y a La Otra Campaña zapatista, nos movilizamos ensayando enlaces y encuentros, entre decenas de colectivos y cientos de personas, participantes de organizaciones y movimientos, en el proceso de articulación local y nacional, en torno a la iniciativa político-organizativa del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, EZLN, y nos persuadimos por ensayar la estrategia del *caminar en silencio*, que propuso el ezln luego de que el Estado optara por la represión abierta y brutal, como parte de su estrategia de guerra de

baja intensidad que ya venía aplicando en los territorios de los pueblos indígenas y después en las luchas y movimientos de las zonas urbanas, a partir de mayo del 2004 en Guadalajara[1] y mayo del 2006 en Atenco en el Estado de México.[2]

Esta iniciativa deviene de un proceso que inició la coyuntura que genera la rebelión zapatista en 1994 y que dio comienzo al primer periodo histórico del siglo XXI. Un proceso sostenido con iniciativas político-organizativas a lo largo de los años de 1994 al 2019. En 1994 la convocatoria a la Convención Nacional Democrática, en 1995 los Acuerdos de San Andrés y la convocatoria al Movimiento de Liberación Nacional, en 1996 con la emergencia de los 48 municipios autónomos, en 1997 con la movilización alrededor de la matanza de Acteal y la marcha de los 111 zapatistas para dar cumplimiento a la consulta sobre la construcción de una organización política zapatista pacífica no partidaria, en 1998 con la movilización de cinco mil bases de apoyo zapatista en la consulta sobre derechos y cultura indígena, en 2001 con la Marcha de la Dignidad y el Color de la Tierra encabezada por los comandantes del ezln, en 2003 la formación de los Caracoles, en 2005 con la convocatoria a La Otra Campaña de la VI Declaración de la Selva Lacandona, en 2006 con la gira del ezln por todo el país, en estos dos años los encuentros de los zapatistas con los pueblos del mundo, y entre 2007 y 2009 con las reuniones nacionales para la discusión y reflexión en los encuentros nacionales en Chiapas (Coloquio Aubry, La Digna Rabia, Encuentro Continental sobre la represión). Luego, las convocatorias al Seminario de Pensamiento Crítico, y el Encuentro ConCiencias y CompArte en la segunda década del siglo XXI. Esto, junto con todas

[1] En Mayo del 2004 el Estado aplico una forma de represión ante los movimientos y colectivos que se manifestaron a propósito de la realización en Guadalajara de la cumbre de los presidentes de América Latina, que se caracterizó por utilizar la violencia indiscriminada contra los manifestantes, la detención y encarcelamiento de decenas de personas, incluyendo a quienes sólo estaban de paso por las calles, y torturo de manera brutal y especialmente a las mujeres infringiéndoles violencia sexual. Fue una forma de reprimir que incluyo además la utilización de provocadores profesionales infiltrados en la manifestación que actuaron violentamente contra los policías, destruyeron algunos comercios del centro de la ciudad y ninguno de ellos fue detenido. Duro más de un año el proceso para lograr que fueran liberados los encarcelados a los cuales nunca se les logro configurar delito y durante ese tiempo las organizaciones y colectivos fueron vigilados y acosados permanentemente por la policía.

[2] La represión al pueblo de Atenco fue el inicio de una escalada de represión brutal contra quienes participaban en La Otra Campaña e inició con una violencia y tortura en Atenco, destacándose por la violación sexual y brutalidad en la tortura hacia las mujeres.

las acciones diarias que fueron necesarias para que se llevaran a cabo todas estas iniciativas, da cuenta de que, desde la cotidianidad, se va construyendo el horizonte histórico y político, en la perspectiva de los sujetos que nos planteamos la utopía de otro mundo, uno *donde quepan muchos mundos*, donde el que mande, *mande obedeciendo*, donde se dé *para todos todo*, que es la manera como se va más allá de la libertad, la democracia y la justicia, pero ahora con dignidad para la reproducción de la vida.

La iniciativa desplegada en el Seminario Movimientos, Sujetos y Prácticas, que decidimos experimentar para hacer la reflexión sobre nuestra práctica, se convirtió en una necesidad que se articuló con la estrategia del *caminar en silencio*, para enfrentar la política represiva y estrategia del Estado, así como la nueva colonización del capital que implementa una política económica de acumulación por despojo de territorios de manera intensa, tanto en los territorios de los pueblos indígenas y campesinos, como en el los centros históricos y los barrios de las ciudades.

Del seminario resultaron cuestiones interesantes, hubo quien se cuestionó y reconoció que de poco había servido lo que había hecho como académico e investigador en cuarenta años, se hacía una autocrítica de la perspectiva y el tipo de contenidos de sus investigaciones, quien logró concretar sus primeras investigaciones incluso las presentó como tesis de grado y posgrado, quien logró documentar por escrito su experiencia de lucha y resistencia y compartirlas con sus compañeros y compañeras de comunidad o colectivo. quien cambió su perspectiva epistémica en sus formas de hacer–pensante en su labor docente y de investigación, quien experimentó una ruptura con sus formas de hacer política y ensayó otra forma de hacerlo; todo lo cual trajo consigo una subjetividad emergente, iniciativas político-organizativas, de conocimiento, que se vertieron en foros abiertos de debate, libros, revistas, folletos, además de una serie de documentos que daban cuenta de lo hecho y por hacer en los propios colectivos que participaron en el Seminario Movimientos, Sujetos y Prácticas, y que muy bien pudieran conformar un legado para dar cuenta de procesos, situaciones de lucha coyunturales y, sobre todo, de cómo se fue dando un proceso de construcción de los propios sujetos, a través de cómo se fue "teniendo conciencia de que la propia limitación es ir más allá del límite, es traspasarlo (...) la conciencia del límite es el símbolo de lo ilimitado, de lo no limitado (...) hallazgo de síntesis prácticas en cada caso, que pueden traducirse en relaciones humanas (...) y no contentarse con realidades que se vuelven simulacros, vacíos de sentido". (Caruso, 1966, pp. 79,109 y 113)

La reflexividad documentada, es decir, la problematización y crítica sobre lo que hicimos y nos aconteció como contexto de la resistencia a la dominación, en el devenir del primer periodo histórico del siglo XXI, fue producto de la necesidad de conciencia histórica y política, ante la intensidad de la crisis económica y política del sistema capitalista y la urgencia de configurar estrategias de resistencia y organización y, en ello, la construcción de conocimiento necesario para orientarnos en el proceso mismo de la lucha.

La forma que experimentamos, a través de documentos, folletos y libros, entre otros, nos resultó adecuada para difundir nuestras posiciones y diagnósticos, en la perspectiva de hacer resonancia y enlace con otros colectivos a nivel local y nacional. Así, la construcción de conocimientos y formas de hacerlo, desde la perspectiva nuestra como sujetos sociales, generó la posibilidad de ir instituyendo el horizonte político e histórico que nos planteábamos de manera general.

Una de las exigencias en el seminario fue escribir cada quien y entre todos sobre lo que habíamos estado pensando y reflexionando concerniente a lo que estamos haciendo para cambiar lo que somos, de manera que abonara en dejar de hacer las relaciones sociales capitalistas, e intentando mostrar las contradicciones que se vuelven obstáculos (epistemológicos, ético-políticos y metodológicos) a superar para seguir caminando; lo cual nos planteó el desafío de llevar de manera documentada nuestra reflexión y dejarla para contribuir a la memoria, así como debates y confrontaciones por medio de foros de discusión abiertos, desde donde pudimos problematizar con otros movimientos y organizaciones.

Para esto, concebimos que nuestra reflexión debería volcarse en una especie de escritos que nos sirvieran como *documentos de acción*, ante situaciones de represión y organización, y para generar iniciativas políticas. Algunos materiales los consideramos en su momento como análisis de coyuntura, radiografías y autodiagnósticos sobre las rebeliones indígenas en la región, sobre las formas de explotación, despojo y desprecio que los sujetos del capital y el Estado realizaban contra los pueblos, comunidades y barrio,[3] abiertos a quienes quisieran participar, aunque promovimos la asistencia de interlocutores que considerába-

[3] Algunos de los foros que se realizaron, sólo por dar un ejemplo, fueron: "Foro sobre la resistencia a la nueva colonización y el despojo capitalista en Jalisco", "Foro sobre nuevas formas de hacer política, más allá de la forma partido y el asistencialismo de las organizaciones no gubernamentales", "Foro sobre la necesidad de un programa nacional de lucha de los de abajo ante el despojo, la explotación, la represión y la opresión capitalista", y "Foro de los barrios en defensa de su territorio y vida digna".

mos podían aportar a resolver problemas y generar iniciativas, sujetos singulares y colectivos que estaban haciendo luchas y resistencias al margen de los partidos políticos. Junto a estos, también se promovieron algunos cerrados, es decir, donde sólo participaron las personas y colectivos interesados en temáticas y problemas que no fuera pertinente exhibir de manera pública por el carácter de resguardo de información que pudiera utilizar el Estado para reprimir, o bien, por la necesidad de elaboración de documentos ante políticas y estrategias del Estado contra los movimientos y sujetos sociales en resistencia anticapitalista.

3.1 Resonancia, encuentro y vinculación para que cada colectivo sea el estratega de su propia resistencia

La posibilidad de que los diferentes grupos, organizaciones, colectivos e individuos pudiéramos estar en condiciones de encontrarnos en un proceso común, para destruir el capitalismo y construir otro mundo —sin que esto quiera decir que primero es la destrucción y luego la nueva construcción—, nos remitió, entre otras cosas, al problema de la resonancia y la articulación que supone la existencia de subjetividades comunes respecto de la intensión-potencialidad anticapitalista, primero, y luego, de coincidir en la construcción de algo diferente.

Pensar desde la situación actual y considerando lo que estamos haciendo, tomar la iniciativa de buscar encontrarnos con otros colectivos y personas, en la perspectiva de vincularnos, para empezar, por medio de intercambiar, discutir y compartir experiencias a través de documentos y en función de la necesidad de cada quien, se pudo convertir en una forma de vincularnos en procesos que teníamos en común.

Si pensamos en algunos indicadores que nos orienten en la relación entre sujetos en la perspectiva de la resistencia anticapitalista, podríamos reconocer que partíamos de algunos preceptos que habíamos estado observando en cuanto a las formas de hacer política y el respeto a los otros, para empezar, que entre los integrantes tuvimos como base el principio de que *el que propone lo hace*. Por tanto, lo que sigue es un plan de comunicación que se esbozó en su momento en el seminario, donde se proyectó una perspectiva distinta de cómo generar diálogo entre sujetos:

1. Conocer lo que hacemos los diferentes sujetos que entablamos una relación de intercambio, discusión y compartición de experiencias, pero en el contexto y el entendido de que nos encontramos situados en el campo y la posición anticapitalista.

No se trata, por respeto a la diferencia, pretender alianzas con colectivos o personas (ni qué decir de partidos y de las ong) que están situados en la posición de buscar tomar el control del Estado, y que priorizan, en las relaciones sociales, la forma dirigentes-bases, cuadros-masas, burócratas-ejecutantes, etcétera.

2. Potenciar la práctica instituyente del debate crítico y problematizador, exponer-nos a través de la discusión documentada e intercambio de materiales y reflexiones.
3. Los mecanismos de vinculación y encuentro no debían configurarse en función del pragmatismo de buscar a quién apoye o fortalezca mi posición política o mi demanda, mucho menos el buscar quién proporcione instrumentalmente ayuda para resolver problemas. Se trata de formas de vinculación y encuentro desde una perspectiva autonómica y de apoyo mutuo, relaciones basadas en "la lucha como apoyo mutuo, en el respeto de lo que cada quien necesita, pero como una forma de convencerse mutuamente de ella y vincularse en un movimiento de resistencia y rebeldía común donde el compromiso con el otro sea desde la base de la lucha propia, porque como dijeran tantas veces los zapatistas: la mejor forma de solidarizarse con nosotros es dar la lucha donde estás y que te encuentres con otros en donde están viviendo y resistiendo, de tal manera que la solidaridad se convierta en una forma de hacer política no sólo defensiva". (Cfr. Sandoval, 2010)
4. Establecer procesos de comunicación y encuentro que den cuenta de nuevas formas de hacer política autónomas, en la perspectiva de construir la convergencia entre sujetos, de manera que la vinculación y la confluencia, en espacios comunes, no sea instrumental y pragmática. Debemos considerar que la horizontalidad se da por las formas de hacer y no por el diseño técnico, recuérdese cómo los diseños de la educación popular y la acción participativa pueden también encubrir formas asistenciales, de dependencia, de subordinación a una línea política. En este sentido, los contenidos políticos anticapitalistas están unidos con la perspectiva autonómica y las formas de hacer.
5. La forma de garantizar una consecuente atención a los sujetos con los que decidamos entablar un encuentro es por medio de círculos concéntricos, es decir, estableciendo un primer círculo de cien compañeros y contactos para hacer llegar material y atender la interacción que de ello resulte, luego un

segundo círculo, y así hasta los que seamos capaces de atender. También se podría entender por relación concéntrica el que nos encontramos en el centro de la relación con otros y que entre más cercano es el círculo más interacción tenemos con él, aunque también entenderemos que cada contacto de un círculo se convierte en un centro por sí mismo que puede establecer su relación concéntrica con los otros círculos.

Para lograr lo anterior es que decidimos construir un medio-puente-vínculo que convierta la relación entre sujetos de modo tal que se inhiba la instrumentalización de dicha relación. En este sentido, la forma más elemental es que cada sujeto se exprese a través de sus medios (como ya se da con los blogs que miembros del seminario sostienen) y que dichos medios se encuentren en algún lugar. El lugar de encuentro sería un espacio-territorio de comunicación que sea de todos, de modo tal que rompa con la forma instrumental en la relación subjetiva para generar una intersubjetividad que reconozca al otro desde lo que hace. Uno de esos espacios de encuentro pudo construirse a partir de la página "Autonomía y emancipación" desde la cual se pudo reflejar la resonancia de la lucha y la resistencia anticapitalista, la sección de "Contradecir" fue un foro para mostrar el debate crítico, la sección "Noticias de la resistencia" pudo alojar las experiencias de lucha en diferentes formas de exposición: notas informativas, entrevistas, reportajes de investigación, crónicas, etc., y el "Dossier. Imaginario radical" se convirtió en el espacio desde donde se socializaron documentos, videos, películas, ensayos, etc., que sirvieron como instrumentos de información y formación para la práctica política.

Se experimentó pensar la comunicación y el encuentro desde lo que hacen los colectivos y personas en donde viven su cotidianidad y luchan por una vida digna, considerando los espacios político-organizativos que se han instituido para confrontar al Estado y a la clase capitalista, en la perspectiva de hacer política para la autogestión, la defensa del territorio y la vida digna. Esto exigió reconocer cómo se daba la construcción de proyectos de autonomía en el ámbito de la defensa del territorio y la vida de los colectivos y personas, las comunidades, pueblos y barrios que los construyen.

Todo lo cual implicó el reconocimiento puntual de la forma de hacer política que se experimentó con base en la perspectiva que nos convocó la Sexta Declaración de la Selva Lacandona del ezln, de acuerdo con la perspectiva del *mandar obedeciendo*, el *caminar preguntando*, el *escuchar y no tirar línea*, y el considerar a la pluralidad de sujetos, así como las

diferentes capacidades y disposiciones de tiempos y trabajos que cada cual estuvo en condiciones de aportar y hacer.

Finalmente, habrá que insistir en que, independientemente de las diversas interpretaciones y puesta en práctica de la iniciativa político-organizativa que trae la Sexta Declaración de la Selva Lacandona, específicamente sobre la forma de hacer política que ahí se plantea, en la perspectiva de ir confluyendo en un proceso de rebelión anticapitalista en el que se respete a cada quien en sus formas de organización, ritmos y tiempos, necesidades y demandas; en el espacio de los colectivos y personas que conformamos el Seminario Movimientos, Sujetos y Prácticas reivindicamos la vinculación que emerge de la resonancia[4] entre sujetos que se encuentran y reconocen como compañeros que luchan en la perspectiva de la resistencia anticapitalista, la autonomía y la dignidad, de la potencialidad que de esto hay en las formas de hacer política, y de proyectos y programas que nos planteamos desde nuestros espacios de lucha.

Al respecto, me parece pertinente retomar lo que se planteó en uno de los balances del seminario en diciembre del 2008 y que fue parte de uno de los objetivos que se propusieron para el mismo, que éste se constituyera en un espacio articulador de reflexiones y luchas a partir de trabajar-problematizar una cuestión central: pensar desde el sujeto. Por lo tanto, una de las preguntas que estuvo presente en casi todas las reuniones y que sirvió como eje de los intercambios, debates y discusiones fue precisamente: ¿qué significa pensar desde el suje-

[4] El término resonancia se refiere a un conjunto de fenómenos relacionados con los movimientos periódicos o cuasi periódicos en que se produce, en este caso por sujetos sociales. Puede significar: fenómeno que se produce cuando un cuerpo capaz de vibrar es sometido a la acción de una fuerza periódica... El aumento de vibración se produce porque a estas frecuencias el sistema entra en resonancia. La clave de la resonancia universal de la lucha zapatista es que es una lucha que tiene el desbordamiento como principio central. Una lucha que fuera simplemente por la autonomía indígena o por la soberanía nacional no tendría la misma resonancia. Desde el principio la lucha de los "sin voz, sin rostro" ha sido una lucha no por la identidad, no por la definición sino contra la identificación, contra la definición, contra la clasificación. La afirmación y desbordamiento de la identidad implica una política de diálogo, un enfoque que reconoce otras identidades como otras y no otras. Implica un concepto que no dice "nosotros tenemos la verdad", ni "todas las verdades son iguales", sino un proceso en que la verdad de mi palabra busca la verdad de tu palabra, no para vencerla (el método del diálogo platónico) sino para enredarse con ella. Implica abandonar la idea del partido, esa vieja incorporación de la política como monólogo, como identidad, como línea. Implica buscar otras formas de articular las luchas, implica inventar una revolución.

to? Las implicaciones de esta pregunta nos llevaron a debatir sobre aspectos no sólo ético-políticos, epistémico-metodológicos y teóricos, sino fundamentalmente prácticos. En este sentido, estuvo presente la exigencia de reflexionar sobre el decir y hacer propios y la necesidad de la autocrítica como elementos indispensables del ejercicio cotidiano del *pensar-hacer*. También destacan los cuatro ejes de discusión que decidimos para el trabajo permanente del seminario:

1) La problemática de la autonomía vs. el poder estatal y la democracia liberal
2) La problemática que enfrentan los movimientos sociales de la izquierda frente a los llamados gobiernos progresistas
3) El problema de reconocer las formas de hacer política, y cómo y desde dónde se hace la resistencia y la lucha anticapitalista, y
4) Cómo hacer análisis de los movimientos sociales desde la perspectiva de los sujetos que los constituyen

Del análisis y discusión de estos ejes se podrían derivar un conjunto de problemáticas para el debate y el intercambio tanto de las exposiciones de las experiencias político-organizativas-reflexivas como de los colectivos-luchas-movimientos-resistencias, asimismo, el contenido y las diversas formas de abordaje (epistémico-metodológico-teórico) de los documentos propuestos en cada una de las sesiones. Menciono sólo algunas de esas problemáticas considerando que al menos una parte de ellas se constituyó en un componente de la agenda de trabajo y discusión del seminario:

- Discusión epistemológica-metodológica-teórica respecto del análisis del papel del sujeto en los movimientos, las resistencias y las luchas, desde *la perspectiva del sujeto*: el pensamiento crítico vs el pensamiento único
- ¿Se puede pensar desde la perspectiva del sujeto sin ser sujetos? ¿Cuáles son las implicaciones ético-políticas de dicha perspectiva y desde qué horizontes utópicos se despliega?
- ¿Qué supone considerar el factor subjetivo en los procesos sociales y cuáles podrían ser los dispositivos metodológicos para hacerlo?
- Planes de lucha-Programas de acción (Plan Nacional de Lucha de La Otra Campaña)

- Autonomía y emancipación: ¿cómo la están construyendo los movimientos-resistencias-luchas e individuos?, ¿qué dificultades enfrentan?, ¿cuáles son los espacios de construcción de autonomía? Experiencias de autonomía que se están llevando a cabo en Jalisco, México y otros países
- Izquierdas, gobiernos progresistas y crisis política (¿es el anticapitalismo uno de los elementos indispensables en la definición de la izquierda?)
- Estado y crisis política, conquista del poder, correlación de fuerzas (¿antipoder o contrapoder?)
- Estrategias político-organizativas de los movimientos-resistencias-luchas (pensar-hacer)
- Generación-ruptura de dependencias (políticas, ideológicas, culturales, económicas)
- ¿Transición hacia lo nuevo? o ¿construcción de lo nuevo? (en las que se mantienen relaciones con estructuras estatales y capitalistas)
- Énfasis libertario, crítica a las relaciones de explotación, dominación, represión, despojo y desprecio (¿contradicciones y autocontradicciones?)
- Formas de hacer política: política liberal ¿interlocución?, política "otra" ¿cuál es?
- Derechos humanos, ejercicio pleno de los mismos y construcción de ciudadanía (¿cuáles son sus implicaciones?)
- Represión y criminalización de los movimientos: formas de enfrentar las múltiples expresiones de la represión
- Relaciones de cooperación y solidaridad (formas de iniciar la construcción de "lo nuevo")
- ¿Hay que reescribir o cómo interpretar la historia de los movimientos, resistencias y luchas? Conciencia histórica, memoria-olvido
- ¿Qué implicaciones tiene la construcción de formas de vida que intentan ir —y van — contra y más allá del capital y de su Estado? Negar al mundo capitalista en que vivimos exige intentar hacer otro distinto en todos y cada uno de los espacios en los que se despliega nuestra propia subjetividad, al tiempo de poder enfrentar con el mayor número de recursos o elementos posibles (éticos, políticos, prácticos, teóricos, etc.) los embates del propio sistema, construyendo autonomía, solidaridad,

respeto, comunidad, etcétera, y buscando soluciones colectivas a nuestras necesidades y problemáticas.

3.2 En la forma de hacer está el desenlace de un espacio de comunidad en resistencia anticapitalista

La iniciativa del seminario fue un espacio que creó dispositivos para problematizar y discutir críticamente las formas en que se realizaba el estudio y el análisis, la investigación y la reflexión sobre la práctica, tratando de hacerlo desde la perspectiva de los sujetos que los constituyeron. Así, retroalimentamos nuestra práctica, de manera que contribuía en el despliegue de las potencialidades que como sujetos colectivos y singulares necesitamos en la perspectiva del horizonte de futuro que pretendemos desde nuestro hacer cotidiano.

El espacio del seminario logró consolidarse como una plataforma de acción y discusión, a partir del entretejido que los colectivos y las personas que lo conformamos, en concreto sobre las necesidades del hacer político cotidiano y para la organización política interna de los movimientos y procesos sociales en los que estamos involucrados.

Una cuestión que resultó fundamental fue que documentamos la reflexión. En esta experiencia nos enfrentamos no sólo a un problema epistémico y político, sino también ético y pedagógico, puesto que desde el tipo de discurso que usamos, incluso cuando resignificamos los conceptos que utilizamos, veíamos la necesidad de nuevos conceptos y de una nueva gramática para pensar la realidad social que se genera por el hacer de sujetos que experimentan nuevas formas de hacer política emanadas de su subjetividad, obligados a ser creativos ante la complejidad de la crisis cultural, política y socio-económica y la crisis del pensamiento crítico.

Por supuesto que nos nutrimos de la gramática, los conceptos y de la episteme de sujetos como los zapatistas, entre otros; sin embargo, para situaciones urbanas y la pluralidad de sujetos de la región de Jalisco, hacía falta la recreación de los saberes que ya teníamos.

> Hubo compañeros del seminario que ensayaron en la cotidianidad de su práctica política el discurso que reivindica la perspectiva del hacer y el pensar al margen del Estado y el capital, de tal manera que se logró posicionar dicha visión en diferentes ámbitos donde ellos se movían. Así contribuimos desde nuestra localidad con un discurso sustentando en la práctica propia que, aunque incipiente, hacía resonancia de la que también realizan otros en regiones en las que de

manera evidente se experimentan proyectos de autonomía y resistencia anticapitalista (Chiapas, Oaxaca, etc.).

Tuvimos la necesidad de pensar en algunas pautas para la gramática de otra forma de hacer política y pensar crítico, pues, la perspectiva del hacer y pensar al margen del Estado, implicada en los procesos que los sujetos emprenden instituyendo proyectos de autonomía respecto de cuestiones de su vida en común, el cómo van configurando y respetando que cada sujeto colectivo sea el estratega de su propia resistencia, el cómo la emancipación es entendida como despliegue de su subjetividad, es decir, de su hacer con reflexividad y por ello entendiendo que emancipación es autoemancipación, nos exigía otra forma de nombrar la realidad que estábamos experimentando.

Cuestionamos las formas de hacer política y las formas de hacer la reflexión en las que se lleva a los movimientos sociales al terreno de lo político y a las políticas que generan los partidos y las organizaciones no gubernamentales, los académicos y periodistas institucionalizados; es decir, se cuestionó una práctica que promueve una especie de sometimiento donde domina la relación social por medio de representantes, líderes, expertos que facilitan el desmantelamiento de las iniciativas de autonomía y autoemancipación, que se gestan desde la cotidianidad de la lucha por la reproducción de la vida digna.

Además, se problematizaba y criticaba con intensión de ir más allá de los espacios y tiempos que imponen los sujetos del poder y el capital. En este sentido, la ruptura con la posición de sólo hacer acompañamiento externo al sujeto y transitar a posicionarnos como sujetos, con conocimiento de causa, exigió voluntad y conciencia de la necesidad de ser parte de ese imaginario social instituyente del sujeto anticapitalista. Con todo, estábamos conscientes de las contradicciones y ambigüedades con que nos movíamos en esta perspectiva epistémica y política, pero en ella nos situamos, teniendo como referentes tres cuestiones: cómo pensar el qué hacer desde la episteme de la perspectiva del sujeto que se plantea dicho quehacer; cómo hacer análisis de coyuntura que no sea mero reduccionismo a situaciones inmediatistas; y, cómo actuar en situación de represión, considerando el contexto de crisis y sus efectos en la economía y la política capitalista.

Decíamos entonces que, en los años venideros se agregarían a los de más abajo los trabajadores de la industria de las grandes ciudades de México y Latinoamérica, a los que les aplicarán también la represión, el despojo, el desempleo y la miseria. Más pronto que tarde así ha sucedido. Por ello, veíamos pertinente reconocer las limitaciones que habría que atender para estar en mejores condiciones para

desplegar nuestras potencialidades, pues se trataba de empezar a prepararnos junto con los que tenemos a nuestro lado, con respecto no al espacio sino en el tiempo de la resistencia.

En este sentido, nos persuadíamos a pensar cómo hacer para acompañarnos en la confrontación que viene desde el escenario de la lucha concreta en la que estamos metidos: en las calles-territorio donde viven los jóvenes punks y laboran las trabajadoras sexuales, por ejemplo; en la tierra-territorios de los pueblos indígenas del norte, sur y ribera de Chapala, donde hay comunidades que conforman el Congreso Nacional Indígena Centro-Pacifico; en los espacios-territorios de la cuenca del Lerma-Santiago-Chapala, donde se construye poco a poco la lucha contra el despojo y la defensa de los recursos naturales; así como en los espacios-territorios universitarios y de la educación donde se prefigura una mayor resistencia anticapitalista, de manera que pudiéramos advertir los términos en que se daría la confrontación y defensa de nuestros procesos de construcción de autonomía y emancipación desde el espacio-territorio donde nos encontramos.[5]

El seminario logró caminar en esta perspectiva, pero también es necesario reiterar que fue difícil cumplir sus propósitos porque se trató de un espacio que intentó ser diferente, pues no era académico, ni de coyuntura, ni para *dar línea* a los sujetos. Ante ello, nos preguntamos ¿cómo seguir manteniendo este espacio sin convertirlo en un colectivo? Teniendo claro que la columna vertebral del seminario era la discusión y el debate, pues no se trabaja en función de unas necesidades "propias". No habría una identidad específica.

Hay que destacar que se hizo un esfuerzo por pensar desde la perspectiva del sujeto a partir de: a) dejar de mirar desde fuera y tratar de mirar desde dentro del movimiento, pues se trata de ser sujetos con los sujetos, b) considerando que hay un enorme potencial y una riqueza profunda en el ámbito de lo cotidiano, por lo que tendría que ser un elemento a recuperar, pues se han ninguneado los potenciales de transformación existentes en lo cotidiano: actitudes de reciprocidad, solidaridad y gratuidad que están presentes en las relaciones que se establecen en muchos lugares y que rompen con la lógica del sistema.

[5] Las primeras sesiones del 2009 fueron: a) Pensar la represión y la solidaridad para saber cómo la enfrentamos y la desarticulamos, b) discutir ¿qué es pensar la realidad desde la perspectiva del sujeto?, c) discutir sobre ¿cómo hacer (o no) el análisis de coyuntura?). Luego se programaron sesiones en función de las necesidades de reflexión y análisis que cada colectivo propuso de acuerdo con los procesos de lucha y construcción de autonomía que estaban viviendo.

Con todo, no se puede dejar de decir que en el seminario hubo tensiones y que la discusión fue dura en los momentos en los que sentimos que se desviaba de los objetivos acordados; por ejemplo, para evitar que se academizara o que se convirtiera en un dador de línea, o que unos coordinaran a otros, a pesar de que el espacio del seminario sí permitió generar nodos de apoyo mutuo para que cada colectivo fuera cumpliendo con los objetivos que perseguía.

Pero la forma que experimentamos en esos momentos críticos fue atender un comportamiento ético en consecuencia y en congruencia con la idea de hacer relaciones de apoyo mutuo, construyendo afinidad y confianza. Debimos dejar clara nuestra disposición a acompañarnos y escucharnos, pues **reconocimos que en una relación política se involucran dimensiones de la subjetividad que implican afectos y sentimientos (sin ellos no sería posible la solidaridad) que, en forma de actitudes y gestos, es decir, formas de hacer la relación, contribuyen o no a gestar el vínculo y la resonancia para la convivencia y la afinidad**. Así, en la perspectiva de superar las crisis cada vez que se nos aparecían, decidimos darnos una serie de ideas que sin ser estrictos nos permitirían orientarnos para saber cómo seguir como seminario:

a) Si a los colectivos les interesa se les permite venir cuando puedan, pero no exigirles su asistencia. El seminario continuará mientras le sigamos dando vida, y los colectivos verán cómo interactúan con él. Si necesitan un espacio común específico aparte, ellos lo harán.

b) Sobre los ejes generales del seminario, el ejercicio de la autocrítica ha prevalecido, el apoyo mutuo ha ido dándose por afinidades y no se ha negado a nadie la solidaridad evitando que sea asistencial e instrumental. El seminario sigue abierto a lo que los colectivos quieran poner en común.

c) La necesidad de buscar que el mecanismo de discusión reconozca como es que habitamos nuestra propia contradicción.

d) Hay que mantener la interacción, y tal vez el análisis de coyuntura podría servir, sin pretender dar respuesta a las necesidades de los grupos, pero abrir espacio para analizar y problematizar situaciones teniendo la capacidad de reflexionar en común en la dinámica de los colectivos.

e) Se espera que el Foro del despojo pueda desatar nueva actividad, en la perspectiva del apoyo mutuo y el encuentro. Lo mismo puede suceder con la iniciativa del Centro Social con la participación del seminario.

f) Lo que viene será más complicado que lo que vivimos en los cuatro años que lleva el seminario. Necesitamos aprender más cosas y producir conocimientos de manera colectiva. También debemos aprender a cuidarnos entre nosotros de manera colectiva, porque la lista de hechos represivos es grande. Se exhorta a seguir poniendo eso en nuestra agenda.

g) Realizar cada mes la práctica de reflexión coyuntural, con la intención de estar atentos y previendo en lo posible situaciones de confrontación y despliegue, tanto de la lucha y sus posibilidades de ampliación como las posibilidades de represión, de manera que nos permita estar en mejores condiciones para enfrentar una y otra situación.

h) Seguir haciendo el esfuerzo de pensar cómo ampliar la resonancia y enlaces entre sujetos anticapitalistas, lo que implica pensar desde los espacios y tiempos de encuentro de los colectivos y personas donde viven su cotidianidad en la resistencia y lucha por una vida digna, y ser instituyentes de espacios y tiempos de resistencia y lucha al margen del Estado y el capital. En este sentido, hay mucho que pensar y hacer sólo entre los compañeros del seminario, no digamos si emergen otras relaciones de trabajo con otros compañeros.

i) Dialogar y debatir con compañeros que desde otras localidades están experimentando la lucha y el pensar desde la resistencia anticapitalista, las propuestas de invitados para el año 2012.

j) Que sigamos haciendo los libros, folletos, cuadernos de la resistencia, entre otras publicaciones.

No está por demás recordar que, las iniciativas y tareas que se acordaron como plan de acción estuvieron pensadas en la perspectiva de producir resonancia y reconocimiento entre los sujetos de la resistencia, así como construir un discurso con una tonalidad que abonara en el carácter anticapitalista de la resistencia, sin que se pervirtiera la idea de lucha, confundiéndola con eso de participar en los espacios y lógica de la agenda de los sujetos del Estado. La política de barricadas no en la lógica ni dentro de las iniciativas del Estado, en ello incluido lo de sus elecciones.

3.3 Reflexión autocrítica para el balance. Las formas de hacer la relación de trabajo en el espacio del seminario

Así duramos cinco años de ejercer la reflexividad sobre la práctica. Estos cinco años en que existió el Seminario Movimientos, Sujetos y Prácticas, en un contexto que configuró un escenario de guerra contrainsurgente generalizada para toda la población y particularmente intensificada para las comunidades, colectivos y personas que no aceptaron entrar en la agenda del Estado y el capital, marcaron el cómo nos situábamos como sujetos en resistencia. Se abrió un periodo de guerra declarada que tuvo como resultado en los siguientes años a cien mil muertos y treinta mil desaparecidos, sólo por mencionar dos indicadores observables.

Los colectivos y personas del seminario, dicho en términos generales, logramos permanecer en el respeto a la autonomía de cada colectivo y persona. Se deshicieron las instancias de trabajo coordinado que coyunturalmente creamos para enfrentar situaciones concretas (Foro del despojo, el primero en 2007, Foro contra la represión en 2009, etc.), cuando cumplieron con su necesidad o cuando no fuimos capaces de darles continuidad, pero ninguna iniciativa la mantuvimos de manera infructuosa, para evitar que desembocaran en alguna estructura orgánica o de articulación que encubriera la forma de hacer política organizativa instrumental.

Otra de las cuestiones fundamentales fue el impulso de la reflexión permanente, la problematización, cuestionamiento y crítica respecto de nuestras formas de hacer política que, hay que reconocerlo, fue lo que causó bajas en la participación de algunos colectivos y personas. Con todo, más allá de consideraciones de constancia en la participación y de las tareas que se decidían como colectivas, que de algún modo reflejaban nuestro compromiso de participación, lo importante fue la atención que se tuvo a las mismas tareas y a los compañeros y compañeras, la atención a las discusiones y las aportaciones en forma de materiales de trabajo, de nuestros tiempos, de cooperación económica de acuerdo con las posibilidades; más allá de todo esto, lo importante fue que estuvimos y fuimos capaces de reconocer cuando ya no fue prioritario para la mayoría de colectivos y personas que le dieron origen a este espacio-tiempo mensual de reunión y convivencia política.

Más aún, fue a partir de que decidimos hacer la autodisolución del seminario que procuramos abrir espacios nuevos con otros colectivos y personas, incluyendo los que hemos creado algunos colectivos del seminario, como fue el Centro Social Ruptura, e incluso dos o tres más

ensayos de seminarios de autoformación y análisis e investigación, de los que ya daremos cuenta en próximos números de *Cuadernos de Metodología*. Precisamente, los primeros tres meses de este año 2012 los pasamos reflexionando sobre la pertinencia política y la necesidad de seguir manteniendo la continuidad de ciertas iniciativas que urgieron desde el seminario. El espacio del seminario dejó de responder a la necesidad de los diferentes sujetos que lo constituimos, de manera que, llegamos a programar tareas en función de todos, cuando en realidad ya no todos estábamos presentes en la cotidianidad del seminario.

En este sentido, quiero destacar sólo una de las iniciativas que resolvimos impulsar y no se concretaron, la iniciativa acordada respecto de que los colectivos del seminario (Mezcala, Nixticuil, El Salto, Ixcatán, etc.) discutieran sobre la posibilidad de promover un espacio alternativo al de la red de los llamados "afectados ambientales", se hegemonizaran las ONG y experimentaran otra red diferente, donde pueblos, comunidades y colectivos se enfocaran contra el despojo y en defensa del territorio. Al señalar lo anterior, lo hago con la intención de mostrar cómo fuimos consecuentes con el ser críticos y autocríticos en el espacio del seminario, siendo un buen ejemplo que demostraba que éste entraba en crisis y ruptura.

Otra cuestión es lo que se discutió para elucidar una política de resistencia e inhibición de la represión, con nuestra *política de barricadas de resistencia*, de la que se desprendió con éxito el plan de barricadas de resistencia que se impulsó en Mezcala para evitar que el Estado concretara en la isla su proyecto de festejo de 100 y 200 años de Revolución e Independencia, en 2010, y al mismo tiempo privatizar la isla para entregarla a las trasnacionales del turismo y el espectáculo. Se realizaron una serie de iniciativas, con cierta perspectiva por la autonomía, entre las que destaca la realización de un congreso nacional de los pueblos indígenas por la autonomía donde participaron los pueblos agrupados en el CNI y el EZLN, y se logró evitar que se llevara a cabo el plan del Estado.

Sin embargo, algo que prefiguró la crisis y ruptura que llevó al seminario a su disolución fue el cambio de formas de hacer política que realizó el colectivo que participaba en el seminario integrado por compañeros y compañeras de Mezcala, y que luego se volcó en un quehacer político con una serie de iniciativas que acabó por entregar a un diputado local la edición de un libro, que se planeó para mostrar cómo la comunidad y particularmente los niños pensaban y mantenían la memoria respecto de la resistencia al despojo y la colonización que se dio en 1812-1816, donde la marina más importante y poderosa del planeta no pudo vencer a los cocas de Mezcala. Por mencionar sólo el

acto más representativo que configuró lo que el colectivo de Mezcala optó por desplegar a partir de ese momento.

Estos son sólo algunos de los acontecimientos más significativos que llevaron a la disolución del Seminario Movimientos, Sujetos y Prácticas. Una reflexión respecto de cada una de las iniciativas que se realizaron queda pendiente para otro momento y otro espacio. La forma en que estuvimos comprometidos e implicados en tareas diferentes durante cinco años, las iniciativas y quehaceres políticos que desplegamos, darían para mucho y sin duda sería fundamental para pensar el horizonte histórico-político que hay que trazar con el caminar en esta región del país. Esto, más que teorizarlo, implica pensar sobre el horizonte de futuro desde el hacer del presente. Pensar desde el sujeto, es decir, desde donde las comunidades están siendo con lo que hacen cotidianamente. Así, sujetos y territorios presentan la exigencia de reconocerlos en su despliegue durante el tiempo histórico, ya que lo que ahora son y pueden ser tiene mucho que ver con lo que han sido, sea para potencializar algunas de sus prácticas o para hacer consciente lo que ha tenido que ser reprimido y pasado al inconsciente cultural.

Pensar en espacios de comunidad en resistencia hoy, implica un compromiso político que habrá de precisarse. Sin embargo, tal vez sea necesario pensar en la lógica de la autonomía, en el autoanálisis y el autodiagnóstico, a sabiendas de que queda mucho por delante para construir el tipo de metodología de trabajo que es pertinente en relación a la problemática y los sujetos involucrados. Pero no partiremos de cero, pues ya tenemos algunas experiencias de cómo hacer. Y sobre todo, considerando que esta reflexión respecto de la experiencia del Seminario Movimientos, Sujetos y Prácticas tiene sentido en la perspectiva de reconocer las necesidades y posibilidades de vinculación en los colectivos y con las personas que están colocadas en esos espacios de resistencia anticapitalista.

Pensar las formas de hacer política desde este espacio, además de las tareas concretas que se decida ir haciendo, implica considerar una premisa básica: el respeto a lo que somos como parte de esa pluralidad de sujetos anticapitalistas. Las vinculaciones entre los diferentes colectivos y sujetos se caminan, en lo que se refiere a ser consecuentes con la constitución del tejido de redes anticapitalistas por los propios sujetos. Se podría considerar la posibilidad de que el espacio colectivo que nombramos como Seminario sobre Movimientos. Sujetos y Prácticas trajo consigo relaciones con otros colectivos que actualmente se ven reflejadas en muchas otras iniciativas y proyectos de autonomía. Y sobre todo, en lo que hemos logrado avanzar en **la perspectiva epistémica y política que significa pensar desde los sujetos.**

4. La forma seminario como dispositivo técnico-organizativo de investigación

En el *Cuaderno de Metodología 2* dediqué un apartado a problematizar críticamente el uso de las técnicas en los procesos metodológicos de la investigación. Ahora, luego de sugerir algunos preceptos epistémico-metodológicos en las secciones anteriores de este capítulo, despliego en diálogo con otras experiencias que han intentado establecer incluso una teoría de grupo, de *seminario*, y una metodología para trabajar con grupos sustentados en el psicoanálisis, la psicología social y el análisis institucional, por dar sólo los ejemplos más representativos que aquí nos interesan.

En este sentido, acudo a la experiencia del dispositivo técnico en una situación analítica como la del psicoanálisis, es decir, a la forma de saber en ese campo del conocimiento, no por casualidad sino como necesaria alusión a lo que está implicado en una relación de intersubjetividad, que obviamente hace presente la dimensión psíquica; y que también se da en un dispositivo de investigación y formación como en toda relación entre sujetos. Incluso, hay que insistir en que en la relación donde se pretende construir conocimiento, y que además se reconoce que el conocimiento transforma, el dispositivo se convierte en forma de hacer técnica; aunque no quiero que se piense en la versión que cierta clínica psicoanalítica reivindica respecto de la técnica y que desde hace ya décadas Caruso (1966) cuestionó

> cierta pedantería en el empleo de la técnica (por ejemplo puntualidad en las citas, en el pago de honorarios, etc.) representa el criterio del *principio de realidad;* esa pedantería no tiene nada que ver con la actitud *pedagógica* del índice levantado, no es más que la regla del juego de este encuentro analítico concreto (...) donde la técnica es producto del contacto con la praxis. (p. 149)

Específicamente, para el uso de la técnica me inspira el precepto epistémico que subyace a lo que he venido planteando como *autorreflexividad crítica sobre la práctica,* indispensable para estar en condiciones de saber pensar y configurar un dispositivo de investigación, pero también en la idea de que la técnica, en un proceso de análisis, es un resultado-consecuencia-derivación que va desplegándose conforme se experimenta en la práctica, y en el caso de una situación analítica considero que la técnica debe subordinarse a lo que acontece con el sujeto,

> se forma a través de acontecimientos (...) [y] todo acontecer es más concreto, más real, que cualquier hipótesis que se pueda dar para su explicación o que cualquier predicción sobre su curso previsible. La técnica debe ser siempre una solución práctica, surgida de la confrontación del espirito teorizante con la plenitud del acontecer. (Caruso, 1966, p. 149)

Con esta idea, me atrevo a plantear que el uso práctico de cualquier técnica debe estar subordinado, en todos los sentidos, a la relación que los sujetos llevan en el tiempo y que cambia en cada momento, no sólo por lo que va emergiendo como problema y situación que acontece en el contexto de su relación, sino en función también de lo que va emergiendo de su psiquismo al estar dándose la relación intersubjetiva, intrasubjetiva.

Además, en la emergencia de lo reprimido, de los recuerdos conscientes, de las imágenes y fantasmas del pasado y del presente, opera en la relación intersubjetiva una serie de proyecciones, transferencias, contratransferencias, identificaciones, interpretaciones, negaciones, que por cierto también subyacen en la forma de concretar la técnica.

Entonces, considerando lo anterior, respecto de lo que acontece en el uso práctico de la técnica en el procedimiento que prefiguramos en el dispositivo de investigación, habrá que tener consciencia de la necesidad de la flexibilización de la técnica, sea cual fuere (entrevista, observación, encuesta, grupo de enfoque, seminario, etc.), subordinándola a la necesidad y perspectiva del sujeto en lo que corresponde a su autogestión, su proyecto, su práctica social, su caminar. En este sentido, habrá que enfrentar cualquier exigencia estricta-esquemática-limitada de la forma de su aplicación. Desde esta perspectiva, lo metodológico como hacer-pensante que debe irse moviendo, acompañando, de acuerdo con el sujeto implicado, e implicarse a su vez como sujeto parte del problema, implicado en la relación de conocimiento.

Así, toda aplicación técnica, consciente o inconscientemente tiene predeterminaciones en lo que busca, por más que se esté en capacidad de estar abierto y atento a lo que aparezca espontáneamente, y a moverse teniendo como principio lo indeterminado y la incertidumbre, para facilitar la comprensión de lo que emerja en el despliegue del proceso intersubjetivo que se da en la relación de conocimiento. Algo parecido, pero sin el mismo encuadre que en técnica del psicoanálisis Freud llamó la asociación libre en estado de vigilia, junto con la cual se articula la propia autorreflexividad crítica de la práctica y del discurso manifiesto que es portador y que al mismo tiempo le subyace una perspectiva política, ideológica, teórica, que a su vez le configura un esquema conceptual, referencial y operativo (ECRO), por usar el concepto de Enrique Pichon Rivière.[1]

En la experiencia de seminario que aquí se narra, intento destacar a la pluralidad de sujetos, colectivos y singulares que constituyeron el Seminario Movimientos, Sujetos y Prácticas; dar cuenta del problema que los articula y de qué manera se puede observar como resuelven su necesidad de formación, de conocimiento y de organización, con respecto a su práctica como colectivos que resisten y luchan contra el despojo, la represión, el desprecio y la dominación ante los sujetos del capital y el Estado.

Así, en este apartado pueden apreciar una forma de narrar la experiencia del seminario con un propósito pedagógico en diálogo con la perspectiva de lo que han sido los saberes que han producido quienes han configurado la práctica de los grupos operativos, los grupos didácticos, los grupos en seminario, en análisis institucional, los cuales han desarrollado procesos grupales y dinámicas de grupo en el ámbito de las instituciones de educación, salud, entre otras.

[1] El ECRO es el esquema conceptual, referencial y operativo con el cual uno aborda los problemas. Es un sistema de pensamiento que aborda todos los sectores de la Psicología Social. ecro es el instrumento, el campo de trabajo, es el cambio social. El esquema referencial, que es primeramente conceptual, el ecro, es nuestro instrumento, es el aparato que cada uno de ustedes va a construir para operar en cualquier área social. El ecro es primeramente conceptual, después es referencial. El aspecto referencial del problema del ecro es establecer problemas con otros esquemas que sirvan de referencia y que muchas veces están constituidos por modelos naturales. Anteriormente vimos referenciales en el sentido de cómo se resuelven estos problemas en otras áreas, en otras ciudades. Ver https://psicologiagrupal.cl/?p=397. Dinámica de Grupo: ecro (Enrique Pichon Rivière) *La presente es una versión transcrita de una clase grabada que el Dr. Enrique Pichon Rivière dictó en una universidad argentina.*

Por supuesto, la intención no fue adaptar a esos marcos teóricos ni interpretar bajo su perspectiva la experiencia del Seminario Movimientos, Sujetos y Prácticas, sino sólo mostrar que, aunque habíamos participantes con cierta formación y práctica en procesos de grupos operativos en el contexto de ensayos de comunidades de aprendizaje y de comunidad terapéutica, no hubo ninguna tentación de adaptar ni el discurso conceptual ni las formas de hacer propias las dinámicas del grupo de esas otras experiencias y teorías.

Es decir, sólo pretendo hacer una reflexión a partir de la experiencia que tuvo un grupo de psicoanalistas, antipsiquiatras y psicólogos sociales en Argentina, Francia, entre otros países, en los años sesentas, al trabajar con grupos operativos, terapéuticos y de formación en instituciones de educación, salud y fuera de ellas, y que incluso han estructurado saberes teóricos en psicología social y en pedagogía.

No se trata de un análisis comparativo, ni tampoco de tener conclusiones a partir de la interpretación teórica usando los conceptos de grupo, tarea, dinámica, emergente, roles, identidad, cooperación, pertinencia, implicación, aprendizaje grupal, entre otros. Sólo se trata de un ensayo de reflexión respecto de las particularidades de lo acontecido en la práctica del seminario que llevamos a cabo, y de las limitaciones y obstáculos en el proceso de articulación en la autoformación, autoanálisis crítico de la propia práctica y la autoorganización de los sujetos que participamos, y reconocer cómo se desplegó la capacidad para resolver la satisfacción de la necesidad de formarse, conocer y organizarse en el contexto concreto que enfrentamos en la primera década del siglo XXI.

La idea de seminario como dispositivo de investigación, de forma de hacer metodología para investigar y autoformarse, es lo que importa sobre todo en este ejercicio. La idea de seminario como método, como formación, como organización en función de conocer sería otra forma de enunciarlo. La idea de seminario como proceso de creación y articulación entre sujetos en perspectiva de autonomía como proyecto, es decir, como *semillero* de sujetos con capacidad de construir realidad y construirse como sujetos, si se quiere nombrar de alguna otra manera el espíritu que guiaba la idea del seminario.

A esta reflexión incluyo un documento que adenda al final sobre lo que fue la iniciativa de autodisolución del Seminario Movimientos, Sujetos y Prácticas, como recuperación de la memoria y de las formas de hacer uso crítico de los conceptos que nos permitieron pensar, así como de los documentos que logramos hacer para documentar la experiencia de funcionamiento del mismo. Todo lo cual permitirá al lector valorar a la luz de lo que compartimos, especialmente a las y los estu-

diantes que difícilmente podrán encontrar en las aulas universitarias experiencias de este tipo, y que será necesario conocer si se quisiera adoptar la investigación desde la perspectiva de los sujetos; pero no sólo, pues también es una experiencia como ya se pudo apreciar para ensayar formas de hacer autoanálisis, autoformación y formas de hacer política en la perspectiva de la autonomía.

Fue explícito en su momento que no era necesario imponer ninguna técnica, ya que ello contribuía a convertir sujetos en objetos de estudio o de experimentación, y que la única técnica que sí reconocíamos como principal era la capacidad del sujeto para organizarse, siendo desde ella que nos configuramos como seminario, donde más que un grupo amplio éramos una pluralidad de colectivos y sujetos singulares con historias diferentes, con experiencias políticas diferentes, con experiencias de formación diferentes, con formas de sobrevivir diferentes. Desde todo eso que estamos siendo es que nos articulamos, con el reconocimiento de nuestras alteridades, contradicciones y ambigüedades. El reto fue reconocer como se daba el despliegue de las diferentes dimensiones de nuestra subjetividad y el entrelazamiento intersubjetivo para hacer surgir una subjetividad emergente.

En el seminario se elaboró colectivamente lo que en otras experiencias denominan la *tarea*, para nosotros fue la problemática que nos implicaba en nuestra práctica y en nuestra necesidad y deseo de saber y conocer. Tampoco nos negamos a pensar haciendo uso crítico de conceptos que fueron apareciendo dependiendo de lo que estábamos haciendo y discutiendo; intentamos crear formas de nombrar y conceptuar propias.

En este sentido y con respecto a cómo se abordó la problemática de los obstáculos epistemológicos que representaron los bloqueos epistémicos del no saber cómo nombrar, significar o interpretar lo que acontecía, o los bloqueos afectivos que nos impidieron entender lo que estábamos experimentando, incluso los bloqueos que resultan del *supuesto saber que no se sabe que se sabe* porque no se ha puesto en práctica por necesidad y porque no se ha elaborado haciéndolo consciente, todo se fue superando poco a poco a fuerza de enfrentar el conflicto interno y la confrontación externa que provoca la problematización, el cuestionamiento y la crítica permanente que adoptamos como forma de hacer la discusión y, a la que agregábamos el cuestionamiento y la crítica a las teorías heredadas y al esquema conceptual referencial operatorio, ecro, con el que nos movíamos.

El ECRO y las teorías heredadas eran hasta cierto modo otra especie de obstáculo epistemológico, puesto que por costumbre nos llevaban a adaptar la realidad a la teoría que había sido resultado de

conocer realidades concretas pasadas pero que poco tenían que ver con la realidad que estábamos viviendo. Empezamos a reconocer que sólo se hacían repeticiones de formas de hacer que nos habían heredado en las escuelas o producto de experiencias políticas anteriores. Pero era necesario para nuestro aquí y ahora, y para nuestro *por-venir* obligarnos a construir un pensamiento político concreto en función de lo que estábamos viviendo, de lo que estaba siendo devenir actual, sin negar cómo estaba implicada nuestra subjetividad en la creación de la situación en la que estábamos, es decir, en el contexto. Así llegamos a reconocer que al pretender crear otra realidad de vida se creaba una subjetividad emergente.

En este sentido, establecimos que no íbamos a procurar fusionarnos como grupo sino a funcionar como pluralidad de sujetos colectivos y singulares en torno de una perspectiva de *lo colectivo*, de lo que nos atañe como sujetos sociales, e impulsando que cada colectivo fuera *el estratega de su propia resistencia*, lucha y construcción de autonomía en sus propias comunidades, sea familiares, barriales, indígenas, urbanas y de construir su forma de hacer comunitaria o, dicho de otra manera, la forma de hacer comunidad de consenso, comunidad de pensamiento, comunidad de solidaridad, comunidad de vida.

Valga recordar lo que Enrique Pichon Rivière señaló en los años sesentas en su ensayo sobre la práctica de *grupo operativo*, para observar cómo realizamos otra forma de hacer en la que la constante crítica y problematización no nos llevaba a fusionarnos ni a adoptar una identidad de pertenencia orgánica y que tampoco asumimos la norma de grupo operativo:

> El sentimiento de pertenencia que prima en el centro de la situación grupal y sobre ella vamos a sentar muchos de los aspectos de evaluación y observación. El hecho de pertenecer a un grupo, fortalece a cada uno de sus miembros, porque puede elaborar entonces una técnica, una estrategia y una táctica en base a una pertenencia. Es decir, que la pertenencia orienta la planificación y el objetivo de la planificación. Esta unión de los sentimientos de planificación y de pertenencia nos determina las tres grandes vías para la observación y la comunicación.
>
> Un grupo, es una comunidad que es observada en su vida privada de grupo y como individuo. Para el grupo manejado operativamente, la vida privada de los miembros del grupo, tiene una importancia muy relativa y si el integrante la relata con detalle, está impidiendo la tarea del grupo. Esta

> sería una interpretación en términos de grupo operativo. (Pichon Rivière, 1988)[2]

Lo mismo señaló con respecto a la práctica de todo tipo de grupos institucionales: grupo operativo, didáctico, terapéutico, etc., con relación a la idea del tipo de dispositivos analíticos que operan y que implica tener un observador, un testigo, un analista, un emergente inicial, un equipo de interpretadores externos, y que en el caso del Seminario Movimientos, Sujetos y Prácticas, no se dio así, más aún, se trató de que prevaleciera una perspectiva de autoanalizarnos:

> Los dispositivos analíticos, tales como el psicoanálisis propiamente dicho, la psicoterapia individual, el análisis de grupo, el grupo operativo y el análisis institucional, pueden servir tanto como una defensa contra el autoanálisis así como un complemento de este.
>
> Considero que no puede plantearse sin caer en una falsa disyuntiva el que la situación analítica que tiene en el analista un testigo respecto del cual fluye la transferencia y contratransferencia, y que ese sólo hecho facilita la capacidad del analizando de autoanalizarse, así como en un proceso de autoanálisis es impensable que no exista, y no me refiero a una forma fantasmática, un testigo aunque no presente al que se le pague por estar en una situación analítica en un espacio y con todas las reglas del psicoanálisis clásico, pero sin duda existe el testigo que desde el Superyó activa y desde los sujetos que están como interlocutores, sea en el grupo de referencia formal como puede ser un grupo operativo, un seminario de formación o un grupo organizado para un fin específico cualquiera. Con todo, hay que atender que no es la misma situación ni tienen los mismos resultados, pues partimos de saber que los alcances, aunque dependen del propio sujeto (recordemos hasta dónde pudo llegar uno de esos sujetos que se autoanalizaron, Freud, que logró crear el propio psicoanálisis), dependen en mucho de la capacidad de reflexión crítica en cualquier circunstancia y no se puede declarar a priori que sólo por estar en situación analítica formal se logra develar lo inconsciente de por sí.[3]

[2] Ver Enrique Pichon Rivière, *Técnica de observación de grupos operativos*. Publicado en Ilusión Grupal No. 2. Universidad Autónoma del Estado de México, Cuernavaca, 1989.

[3] Ver Thomas von Salis /Zurich. En https://psicologia grupal.cl/?p=474

En el Seminario Movimientos, Sujetos y Prácticas, por ejemplo, la función de *testigo* la cumplíamos todas y todos los participantes y partíamos de reconocer que en el diálogo entre nosotros, las ideas e iniciativas de las y los compañeros traían consigo saberes y experiencias concretas, que no necesariamente eran las teorías heredadas y producto de la escolarización de la educación institucional. Ahora que doy cuenta de esa experiencia, incluso recuerdo que desde los años setentas se publicaron textos que conceptuaban la idea de seminario como método, lo enunciaban como "el método de seminario" y un texto que en lo particular lo considero originario describía las diversas formas de agrupamiento que éste podría tener:

> Los seminarios de una duración de a lo menos una semana, en los que se alternan varias técnicas y que combinan grupos pequeños y amplios, nos parecen el mejor método formativo. Este método, que articula diferentes niveles de fenómenos con órdenes diferentes de actividades y que requieren que los monitores mismos trabajen en grupo autoanalizándose, proporciona un prototipo a la intervención de tipo psicoanalítico en el funcionamiento de las organizaciones y de las instituciones. Razón por la cual el método del seminario junto con la de los simples grupos de diagnóstico y de psicodrama (...) provee el modelo de una metodología general de la intervención psicoanalítica en los conjuntos grupales que hacen una demanda de formación.[4]

Como se podrá observar, estos autores consideran el método del seminario como metodología de intervención en la formación en la que los diálogos verbales, así como compartir las experiencias vividas y realizar análisis e interpretaciones admitiendo la presencia de movimientos inter-transferenciales, en un ambiente de incertidumbre, logran relaciones intersubjetivas que les da una cierta identidad grupal y los llevan a formas de agrupamiento y organización social formal, pues la comprensión de lo que allí sucede resulta de lo colectivo. Así, se reconoce al seminario como relación social pertinente para comprender, interpretar, intervenir, analizar, "en situaciones concretas, en espacio y tiempo delimitado por una localización territorial concreta" (cfr. Anzieu, 1972).

[4] Ver Didier Azieu, *et al.* (2014). El grupo amplio en situación de seminario. Paris, 1972-DUNOD. Recuperado de https://institucionalpsicoanalitica.files.wordpress.com/2014/07/renc3a9-kac3a9s-y-otros-el-grupo-amplio-en-situacion-de-seminario.pdf

Respecto de esto, es necesario diferenciar entre los seminarios que tienen como propósito la formación en general y los que están encuadrados en una situación de formación psicoanalítica, pues en estos últimos existen particularidades que dependen de las exigencias institucionales; los grupos que funcionan como seminarios con objetivos de formación y conocimiento en general, y que no cuentan con monitores especializados y formados en el psicoanálisis, pueden tener limitaciones para manejar una cierta interpretación, lo mismo que la transferencia y contratransferencia, pero no significa que no se den en flujo permanente, no por otra cosa es que se dan los conflictos, las implicaciones y la interacción entre los participantes, tocando(se) los aspectos más profundos de la vida afectiva y las correspondientes motivaciones inconscientes, y en general, las motivaciones humanas.

Sólo por resaltar uno de estos aspectos en la profundidad que nos implica, Igor Caruso (1966) considera que la interpretación es entendida como un trabajo de elaboración "como en el parto y el duelo y la aceptación de una interpretación es *ipso facto* praxis", alude a "el método para el estudio de las motivaciones humanas y por consiguiente de la acción del hombre en el mundo (...) [como] una praxis que es de hecho una modificación consciente del mundo (...) un método de práctica (...) una praxis de intercambio" (pp. 13 y 15).

Esto nos indica que cualquier tipo de relación intersubjetiva, no sólo para conocer, implica contextuarse en un sistema de relaciones sociales que condicionan a los integrantes de cualquier grupo de investigación, de cualquier tipo de práctica y que, a su vez, impactan de manera que, aunque sea una práctica de conocimiento, como en nuestro caso, sea un conocimiento que se dirija a crear otra situación social diferente a la que se vive; lo cual implica hacerse cargo de una responsabilidad con la perspectiva de promover ser otro tipo de sujetos que, a su vez, promueven la autonomía como proyecto de vida, en tanto se plantean como tarea del seminario establecer un dispositivo para un investigar y conocer específico, se da una relación de transferencia y de mutuas interpretaciones.

Ahora bien, en la praxis del Seminario Movimientos, Sujetos y Prácticas se advirtió que se trataba de una relación entre sujetos que acordaban conocer(se), que era un objetivo reconocer ejercer la reflexividad crítica de la práctica, de hacer consciente lo inconsciente, de acceder a reconocer lo que sabemos en la práctica pero que hacía falta reconocerlo como forma de saber, que lo sabemos porque lo hemos vivido y que había que pensar lo que aún no hemos pensado, sin descuidar el imaginar lo que podríamos crear y, por supuesto, que teníamos que discutir qué hacer para deshacer lo que hemos estado haciendo y

cómo hacer lo que todavía no somos. Todo lo cual no fue una tarea fácil, pues implicaba sabernos creadores de nuestro futuro, nuestro mundo (cfr. Caruso, 1966); asumirnos como sujetos que, a pesar de que podíamos ser capaces de admitir que depende de nuestro hacer lo que deviene como por-venir, no logramos comprender lo que eso implica en toda su complejidad.

Otro elemento implicado en la relación de conocimiento, y que se activa en el dispositivo de investigación que se plantea como seminario, es precisamente el de la recuperación de experiencias previas, es decir, la resistencia que emana de lo que hemos reprimido de nuestra propia historia de vida, la cual tiene que trabajarse en el seminario y como tal dispositivo en el que participa un colectivo de sujetos exige atender la resistencia, y bien sabemos que eso exige atender la dimensión psíquica.

En la experiencia de este seminario se da cuenta lo que conceptualmente nombré desde el *Cuaderno de Metodología 2*, como relación intersubjetiva que implica transformar lo intrasubjetivo de cada sujeto, y cómo lo intrasubjetivo impacta la intersubjetividad que se da entre sujetos; pero esto no es sólo algo que se presenta en una situación como la del seminario, es algo que siempre se está viviendo; Caruso (1966) nos plantea una forma de entenderlo cuando advierte que somos influenciados desde el núcleo familiar donde se va formando la manera de vivir, las formas de entender, las diferentes formas de relacionarnos y que "tal como son vivenciadas por el individuo (social), son históricas (...) la forma concreta de regulación trasmitida por la familia al niño es ella misma un tipo histórico dentro de una situación social e histórica (...) Así pues el Super Yo es una instancia psíquica de formación social en una situación histórica dada (...) [donde] todo trastorno intrasubjetivo se acompaña de un trastorno en las relaciones intersubjetivas" (pp. 89, 90 y 107).

En la experiencia que hemos tenido en la realización de otros seminarios de formación, destaco dos en los que se denominó específicamente a la formación **respecto** de *saberes locales,* y de *autodiagnóstico y radiografía*, en los que la formación estaba enfocada a conocer las formas de saber y conocer que tenían pueblos y comunidades que no apelaban a la ciencia como forma de saber principal; y en el caso de los seminarios de autoanálisis y autodiagnóstico estaban enfocados a reconocer las formas de hacer de nuestra propia práctica y la forma de situarnos en el contexto geopolítico.

En estos seminarios se priorizó el escucharnos y se le dio una relevancia fundamental como mecanismo del propio método de seminario. De hecho fue parte fundamental del entramado intersubjetivo que se

instaló en el seminario y que hizo posible *caer en cuenta* juntos respecto de la situación que se planteaba conocer, analizar, transformar, así como para autoorganizarnos. Sin la función de la escucha difícilmente hubiera trascendido la información que emanaba de los discursos manifiestos que todas y todos presentábamos, ni tampoco nos hubiéramos implicado afectivamente; y sólo a partir de la escucha mutua y la pretensión de *caer en cuenta juntos,* en colectivo, de lo que nos estaba pasando en el contexto de la lucha y la resistencia anticapitalista, independientemente de lo que cada quién vivía y descubría en el placer de conocer, se fue dando un proceso de subjetividad emergente.

Por eso, cuando hago esta reflexión de la forma en que hemos procedido en una situación de análisis y formación en los seminarios, me doy cuenta de que no fue sino un acompañamiento de los participantes haciendo el camino, propio del sentido etimológico de la palabra método, donde el que da un paso adelante a veces es uno y a veces es otro. Es en ese diálogo del ir caminando entre sujetos que se reconocen como tales sujetos, que se da la disposición a la reflexión crítica que va generando la emergencia "espontanea" de lo que aún no se hace consciente, o de lo que se va creando para enfrentar la situación y tomar postura ante el contexto, la realidad misma de que somos parte y producentes, de manera que lo que vivimos es lo que hacemos para que se vaya dando la ruptura con lo hecho; y es aquí donde entra en juego la dinámica del acontecer, las intuiciones, la creación, la interpretación colectiva y la potencialidad que de todo ello emana. En este sentido, concretar *la reflexividad crítica de nuestra práctica*, se convirtió en el núcleo fundamental del dispositivo de investigación del seminario, además de que no se redujo a eso. Aquí cabe recordar una idea de lo que la praxis es y no es:

> La praxis no es, pues, ni una aplicación automática de la teoría, ni pura improvisación, puro accidente. Sólo será autentica cuando esté ubicada en la historia, porque toda interpretación "justa" del acontecer es un eslabón de la historia y ésta castigará como mendaz toda interpretación demasiado teórica o demasiado pragmática (...) la praxis en cuanto enfrentamiento con el acontecer ni es simple "aplicación" de la teoría, ni tampoco se identifica pura y simplemente con la técnica (...) tiene un valor crítico propio (...) la praxis como investigación no es pura investigación sino *actionresearch* —que tiene que ver con las necesidades y deseos de los sujetos implicados—. (Caruso, 1966, pp. 136 y 138)

Así, no se trata sino de admitir que el conocimiento es sociablemente producido, independientemente de que haya quien pueda luego sistematizarlo de una u otra manera, en forma de teoría o en forma de cualquier otro tipo de saber organizado. Pero los momentos que se pueden llamar de investigación, los momentos en los que se plantean problemas a conocer, son momentos de investigación previos a establecer marcos teóricos, momentos en que la reflexión no necesariamente nos remite ni nos reduce a dar cuenta de lo empírico, ya que estamos pensando y convirtiendo algo vivido en un problema, es decir, estamos ejerciendo el acto de pensar lo que experimentamos en la vida cotidiana, por lo cual no nos circunscribimos a las lógicas cognitivas para pensar, sino a la necesidad de constituir comunidades de pensamiento crítico para actuar frente a las circunstancias, ya que la potencialidad del sujeto no se limita al razonamiento lógico-formal inductivo, deductivo o abductivo, pues "la potenciación es deseo sin discurso, es posibilidad sin forma, necesidad sin nombre (...) que expresa la condición de incompletud y de agotamiento del sujeto" (Zemelman, 2007, pp. 47-48); a diferencia de lo que conciben como sujeto los reconocidos pensadores que le dan sustento teórico a la racionalidad capitalista, viéndolo como una esencia, a un individuo sujetado por naturaleza, como el pienso luego existo, como sujeto de conocimiento de la razón, el sujeto como el átomo social, como sujeto mercantil que renuncia a sus necesidades y deseos y se somete a la ley y la moral correspondiente, sujeto masculino y patriarcal que sólo obedece a la libertad de hacer lo que sea y pueda sin importar nada (cfr. Jappe, 2019).[5]

Aquí, como pudieron apreciar, se trata de pensar desde y como sujetos, sabiendo que somos contradictorios y ambiguos y siempre un sujeto en potencia en la perspectiva de la autonomía como proyecto; producto de las condiciones en que nace, pero también producente de dichas condiciones y que así como crea, puede destruirlas y crear otras nuevas.

El problema fundamental que deben asumir las ciencias sociales es ese también: el cómo destruir lo que está destruyendo la vida, si es que se quiere convertir la crisis en que están sumidas en su disolución las ciencias sociales. Por supuesto, esto es una tarea de los propios sujetos desde donde están, desde donde estamos situados, como trabajadores de cualquier establecimiento que sostienen las instituciones sociales como la educación, la fábrica o la finca.

[5] Jappe, A. (2019). *La sociedad autófaga. Capitalismo, desmesura y autodestrucción.* España: Ed. Pepitas de Calabaza.

Es urgente tener conciencia de algo que es muy difícil de asimilar, pues para resolver la necesidad de conciencia se exige conciencia de dicha necesidad, me refiero a superar la inconciencia de "quien cree que no necesita más que dominar las *indicaciones de uso,* sin axiología, sin epistemología, sin teoría del ser social [pues ellos], aplican consciente o inconscientemente, una filosofía positivista (...) y violentan a la persona viviente" (Caruso, 1966, p. 140). He aquí porqué muchos estudiantes, profesores e investigadores que están implicados en procesos de conocimiento y formación pueden optar por no aprender ni asumir la responsabilidad de conocer, lo cual se da por vía de hechos en la adopción de fórmulas técnicas, la repetición de lo que a su vez sus profesores e investigadores repiten como formas de aplicar técnicas instrumentales y teorías heredadas que al sólo usarlas como *marcos teóricos* no resuelven el saber pensar, el saber investigar lo que es parte de la realidad en movimiento, el saber qué se adquiere en el acontecer del hacer creador y su correspondiente hacer-pensante. Y todo esto, en función de asumir la necesidad de conocer y hacer en la perspectiva de un saber histórico como pensamiento político concreto.

Por su puesto, lo dicho aquí no pretende ser un juicio sino sólo dar cuenta de una realidad que observo en las aulas universitarias; en los procesos llamados de enseñanza-aprendizaje, en los proceso de investigación en las universidades. La discusión de cómo resolver esta precariedad en las formas de hacer conocimiento y formación es lo que esta serie de *Cuadernos de Metodología* pretende abordar, de manera que no sea sólo juzgar desde afuera sino como parte del problema y del sujeto social que se configura en estos procesos. Hacer la crítica y autocrítica, la problematización, y dar cuenta de experiencias concretas es una forma de hacer y tomar postura, que pretende colocarse ante las circunstancias y, por supuesto, provocar una ruptura.

La historia, entendida en las dos dimensiones que realmente despliega, como memoria y devenir de la vida y como realización de vivencia de los sujetos, tanto singulares como colectivos, tienen formas de ser y hacer que crean instituciones y se organizan en torno a modos de relaciones entre los diferentes sujetos, desde crear iconos y fetiches en torno, por ejemplo, el de la autoridad, la propiedad, la sexualidad, la razón, la conciencia, etc., que devienen históricamente la modelación de "la forma concreta de regulación trasmitida por la familia al niño es ella misma un tipo histórico dentro de la situación social e histórica" (Caruso, 1966, p. 89). Y luego de la familia se pasa por años, para muchos hasta dos décadas, por la escuela, en la que se refuerza cotidianamente la realización y prolongación del proceso de repetición y fetichización.

Y para muchos otros sujetos, se prolonga dicha realización en la forma institucionalizada de las relaciones de trabajo asalariado, de manera que las formas de reproducir los fetiches de autoridad, propiedad, sexualidad, razón, conciencia, etc., están investidas de la misma manera como se nos hizo repetir en la familia y la escuela. Todo lo cual trae consigo *un tipo de subjetividad* que configura *un tipo antropológico de ser humano*, propio de la relación social capitalista, patriarcal, colonial, cada vez más atrofiado respecto de sus necesidades biológicas, de sus deseos afectivos y emocionales reales, optando por supuestos satisfactores-mercancías, continuación de los fetiches que damos como ejemplos.

En este sentido, la configuración de una subjetividad sometida a las relaciones heterónomas, jerárquicas y burocráticas, hoy hegemónicas entre los sujetos, deviene también de una forma de ser y hacer moldeada en otra dimensión de la subjetividad, que tiene su historia en la relación social que la institución de la religión estableció para darle sentido a la vida de los seres humanos con relación a la fragmentación de su propio cuerpo-soma-bios, de modo que se quebrara lo que no está separado en su cuerpo, lo bio-psico-social-histórico.

Pensar entonces desde la perspectiva del sujeto, cuando se trata de sujetos sometidos a su propia servidumbre voluntaria, no significa que ahí se agota la perspectiva que planteamos, pues partimos de que ahí está, reprimido pero está, el imaginario radical, la capacidad de trascender la alienación, y por ello agrego que ser parte del sujeto implica dicha perspectiva y ello exige reconocer la fragmentación de la que somos producto histórico; de tal manera que de lo que se trata es hacer emerger la parte de la subjetividad negada, desde donde somos y hacemos la vida cotidiana, pasar del devenir al porvenir de un sujeto autónomo en proyecto siempre. Se trata de **pensar desde la perspectiva del sujeto en su devenir como sujeto autónomo.**

Bibliografía

Bleguer, J. en D. Ziziemsky (1977). *Métodos de investigación en psicología y psicopatología*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Caruso, I. (1966). *El psicoanálisis, lenguaje ambiguo. Estudios dialecticos sobre teoría y técnicas psicoanalíticas.* México: Fondo de Cultura Económica.

Caruso, I. (1968). *La separación de los amantes*. México: Siglo XXI.

Castoriadis, C. (1997). El psicoanálisis: situación y límites. *Revista Ensayo y Error* (7), 58-75.

Castoriadis, C. (1997). *El avance de la insignificancia.* Buenos Aires, Argentina: Eudeba, Editorial Universitaria.

Castoriadis, C. (1998). *Los dominios del hombre. Las encrucijadas del laberinto.* Barcelona: Gedisa.

Castoriadis, C. (2002). *Figuras de lo pensable. Las encrucijadas del laberinto, VI.* México: Fondo de Cultura Económica.

Diccionario de la Real Academia (1981). Madrid: Espasa-Calpe.

Didier, A., *et al.* (1972). *El grupo amplio en situación de seminario*. Recuperado de https://institucionalpsicoanalitica.files.wordpress.com/2014/07/renc3a9-kac3a9s-y-otros-el-grupo-amplio-en-situacion-de-seminario.pdf

Orwell, G. (1970). *1984*. Navarra: Salvat.

Hernando, V. (2010). Internacional Situacionista: el último discurso crítico de la modernidad. *Revista Anthropos* (229), 73-92.

Jappe, A. (2019). *La sociedad autófaga. Capitalismo, desmesura y autodestrucción.* España: Pepitas de Calabaza.

Laplanche, J. y Jean-Bertrand P. (1983). *Diccionario de psicoanálisis*. Barcelona: Labor.

Lenskersdorf, C. (2011). *Aprender a escuchar*. México: Plaza y Valdez.

Levin de S., A. D. (2004). *El sostén del ser*. Argentina: Paidós.

Marlon, J. (2019). *La Escuela de Frankfurt y la construcción de una teoría crítica de la educación*. Recuperado de http://rebelion.org/noticia.php?id=250870

Pichon Rivière, E. (s.f.). *Dinámica de Grupo: ECRO. Recuperado de* https://psicologiagrupal.cl/?p=397

Pichon Rivière, E. (1989). Técnica de observación de grupos operativos. *Ilusión Grupal* (2).

Reynoso, C. (2014). *Árboles y redes: crítica del pensamiento rizomático*. Colombia: Desde Abajo.

Sandoval, R. (2016). *Formas de hacer metodología. Reflexividad crítica sobre la práctica.* Guadalajara: Grietas.

Sandoval, R. (2006). Escuchar, acompañar, enlazar para construir lo colectivo. *Revista Bajo el Volcán* (10), 141-148.

Subcomandante Insurgente Marcos. (2003). ¿Cuáles son las características fundamentales de la IV Guerra Mundial? Recuperado de https://palabra.ezln.org.mx/comunicados/2003/2003_02_b.htm.

Subcomandante Insurgente Marcos. (1999). *La guerra total contra toda la humanidad. La Cuarta Guerra Mundial*. Recuperado de www.inmotionmagazine.com

Vaneigem, R. (1988). *Tratado del saber vivir para uso de las jóvenes generaciones*. Barcelona: Anagrama.

Vaneigem, R. (2000). *Por una internacional del género humano.* España: OCTAEDRO.

Peralta, V. (2000). Entrevista a Hugo Zemelman. Epistemología y educación. *Revista Educa Acción* (0), 2-20.

Zemelman, H. (2007). *El ángel de la historia. Determinación y autonomía de la condición humana*. España: Anthropos.

Adenda

La autodisolución en los hechos exige reconocerlo para caminar más allá

Discutir colectivamente la necesidad de autodisolución del Seminario Movimientos de Resistencia, Sujetos y Prácticas.

Rafael Sandoval Álvarez

julio de 2013

La lucha contra la institucionalizaci-
ón tiene dos armas,[1] la autogestión
y la autodisolución.

René Lourau

A partir de 2006, con el tipo de represión que el Estado infringió al pueblo de Atenco, además de acosar con retenes a La Comisión Sexta del EZLN, se provocó un repliegue del caminar de La Otra Campaña y con ello se abrió un situación que obligó en todo el país a que los adherentes a La Sexta Declaración de la Selva Lacandona siguieran caminando, de acuerdo con la forma que tomó el ezln, en silencio y concretando en cada localidad la iniciativa política que implicaba La Sexta. Así, se tomaron diferentes modos de transitar por este proceso en los últimos seis años.

En el caso de Jalisco, y en lo que corresponde a algunos de los colectivos y personas que asumimos la convocatoria de La Otra Campaña, optamos por crear un espacio de apoyo mutuo, desde el cual emitíamos un boletín interno (*La Voz de los Otros*) que nos permitía

[1] "La palabra 'arma' que ha sido utilizada a propósito de la autogestión no es una fórmula de retórica. Esa palabra significa que la autogestión, lejos de la ensoñación o de las previsiones positivistas que pueden disfrazarse de una máscara autogestionaria, es principalmente un instrumento de resistencia y de lucha contra la institucionalización en su calidad de negación casi 'natural' y 'fatal' de los movimientos sociales en general, del movimiento que en cualquier institución perturba las formas instituidas" (Lourau, 1980, p. 62).

socializar nuestras ideas y compartir experiencias en la lucha de resistencia, además de coordinarnos para concretar el apoyo mutuo. A los pocos meses, en noviembre de 2007, optamos por constituir un espacio que nombramos Seminario Movimientos de Resistencia, Sujetos y Prácticas, conscientes de que luego del repliegue que decidió el ezln, respecto de su participación en las giras que venían realizando los comandantes y comandantas del ccri por todo el país, se interrumpía un proceso que iba creciendo, de modo que se modificaban las condiciones del trabajo político. Era hora de mostrar la capacidad instalada para concretar, cada colectivo y persona desde su localidad y su cotidianidad, el caminar en silencio debido a las condiciones de guerra contrainsurgente que se intensificaría.

Los colectivos y personas del seminario, dicho en términos generales, y sin puntualizar lo que considero una gran cantidad de acontecimientos políticos que cada cual generó como resistencia al despojo y contra la represión, pero también como iniciativas político organizativas que propiciaron ejercicios de autonomía como proyecto, logramos una permanente reflexión que se tradujo en documentos de acción, libros, tesis, análisis de coyuntura y testimonios de las compañeras, compañeros y colectivos que participaron en él.

Más aún, consecuentes con el espíritu de que no fuera una iniciativa de organización que nos articulara orgánicamente, logramos movernos en un espacio de lo colectivo, entre colectivos y personas singulares, de manera que cada quien participara de acuerdo con sus necesidades y capacidades pero en apoyo mutuo. Sorteamos consecuentemente el no ser pragmáticos en la solidaridad, reaccionando a tiempo de deshacerla cuando se asomó dicha perspectiva instrumental.

Logramos permanecer en el respeto a la autonomía de cada colectivo y persona, se deshicieron las instancias de trabajo coordinado que coyunturalmente creamos para enfrentar situaciones concretas (Foro del despojo, Foro contra la represión, etc.) cuando éstas cumplieron con su necesidad o cuando no fuimos capaces de darles continuidad, pero **ninguna iniciativa la mantuvimos de manera infructuosa, para evitar que desembocaran en alguna estructura orgánica o de articulación** que encubriera la forma de hacer política organizativa instrumental.

Una de las cuestiones fundamentales del espacio de estos colectivos y personas fue el impulso de la reflexión permanente, la saludable problematización, cuestionamiento y crítica respecto de nuestras formas de hacer política que, hay que reconocerlo, causó bajas en la participación de algunos colectivos y personas. En este sentido, se puede entender la salida explícita y no explícita de compañeros y compañeras, y la inasistencia consuetudinaria de algunos.

Así emergió este espacio luego de que La Otra Campaña entró en reflujo, ahora, cinco años después de que pasara lo mismo con la iniciativa La Sexta Declaración de la Selva Lacandona, tal vez es momento de reconocer que ya no es prioritario para la mayoría de colectivos y personas que le dimos origen a este espacio-tiempo de reunión y convivencia política. Más aún, considero que para la mayoría de los que iniciamos el seminario ya no era un espacio prioritario desde hace algunos meses. Dejó de darse la atención consecuente que se requería. Esta valoración no está obviando que tenemos acordado que cada quien participa de manera voluntaria y acorde a sus posibilidades, sino que simplemente ya no se dedica tiempo y atención que corresponde a lo acordado. La inasistencia, así sea sólo por olvido, demuestra la necesidad de no mantener instrumentalmente el espacio del seminario. Es mejor la autodisolución a que se llegue a instituir el desprecio al acuerdo, a la consecuencia y a la congruencia.

Para muchos de nosotros el qué hacer sólo cambia de espacio y, no menos importante, de forma de agruparnos. De hecho, se han abierto espacios nuevos con otros colectivos y personas, incluyendo los que hemos creado algunos colectivos del seminario. Reconocer lo que significa un centro social, sólo por ejemplificar con una de las iniciativas en que nos reacomodamos algunos, lo demuestra. Por lo demás, siempre lo hemos dicho, somos los sujetos los que hacemos los momentos y los espacios de resistencia y autonomía con nuestro hacer y sobre todo con nuestras formas de hacer política. Y como dijo uno de los compañeros que recién se habían integrado a mediados de 2012, al ver que el seminario dejaba de ser lo que había estado siendo:

> El vínculo entre los sujetos constituyentes del seminario no debe (ni puede) terminar con el simple hecho de disolver el espacio. Y para mí esto es suficiente, porque eso es lo que ha significado el seminario para mí. Más que un espacio de trabajo concreto, ha sido un espacio de encuentro, de aprendizaje, de darme cuenta de cosas (...) el "fin" del seminario no es grave si existen otros espacios en donde las cosas se sigan haciendo (...) Proyectos internos existen, y afinidad también. La confianza, a diferentes medidas, está ahí y espero que todo esto, que es lo que permite la continuidad de los vínculos, se siga valorando. Que nos sigamos buscando, porque sabemos que ahí estamos, porque tenemos ganas de hacer cosas juntos y porque queremos seguir aprendiendo. (Santiago)

Estamos a cinco años y ocho meses que los colectivos lanzaron la iniciativa del seminario, como espacio de reflexión sobre nuestra práctica política y el apoyo mutuo, de análisis sobre la situación política y respecto de cuatro ejes de discusión: 1) La problemática de la autonomía vs. el poder estatal y la democracia liberal, 2) la problemática que enfrentan los movimientos sociales de la izquierda frente a los llamados gobiernos progresistas, 3) el problema de reconocer las formas de hacer política y cómo y desde dónde se hace la resistencia y la lucha anticapitalista, 4) cómo hacer análisis de los movimientos sociales desde la perspectiva de los sujetos que los constituyen. **Una cuestión fundamental es que documentamos la reflexión que hicimos en todo este tiempo.**

Desde el seminario retroalimentamos nuestra práctica política y de formación (aunque uno que otro lo encubre) así como nuestras iniciativas político-organizativas. Pensar cómo mantener el espacio de encuentro y resonancia, para ir creando espacios de comunidad para la resistencia anticapitalista, debe tener como posibilidad el que los sujetos los generen desde su propio tiempo de lucha.

Precisamente, una de las iniciativas que propiciamos, que le dan pase a lo que sigue, son los talleres de preparación para La Escuelita Zapatista y la Iniciativa de La Sexta. Llevamos cuatro y nos queda uno por realizar, el taller sobre lo que fueron las Unidades Organizativas de Trabajo de la Otra Campaña y La Sexta.

Tal vez no nos dimos cuenta de que cuando nos preguntamos en diferentes momentos ¿cómo seguir manteniendo el espacio sin convertirnos en un solo colectivo? debimos habernos preguntado también ¿hasta cuándo será necesario dejar de mantener el espacio?

No debemos perder de vista que en una relación política se involucran dimensiones de la subjetividad que implican afectos y sentimientos (sin ellos no sería posible la solidaridad) que, en forma de actitudes y gestos, es decir, formas de hacer la relación, contribuyen o no a gestar el vínculo y la resonancia para la convivencia y la afinidad. Y pensando en lo que algunas y algunos compas del seminario han dicho, la exigencia de reflexionar sobre el decir y hacer propios y la necesidad de la autocrítica como elementos indispensables del ejercicio cotidiano del pensar-hacer nos exige ser consecuentes y dejar de reproducir el espacio del seminario, ahora que ya no se le da la atención correspondiente.

Intuimos que lo que viene será más complicado que lo que vivimos hasta ahora. Necesitamos aprender más cosas y seguir produciendo conocimientos de manera colectiva. También debemos aprender a cuidarnos entre nosotros colectivamente, porque la política re-

presiva del capital y el Estado no se detendrán, tendremos que pararla ya que por sí sola no se detiene. Esto tendrá que seguir estando en nuestra agenda, además de pensar cómo ampliar la resonancia y enlaces entre sujetos anticapitalistas: lo que implica pensar desde los espacios y tiempos de encuentro de los colectivos y personas donde viven su cotidianidad en la resistencia y lucha por una vida digna; es decir, **ser instituyentes de espacios y tiempos de resistencia y lucha, al margen del Estado y el capital.**

Particularmente me inclino sobre problematizar la posibilidad de que las compañeras y los compañeros que han estado en el seminario, y quieran y tengan el deseo de estar en y desde el Centro Social Ruptura, tengamos otra forma de estar, aunque no la única, caminado juntos. No está por demás recordar que las iniciativas y tareas que se acordaron como plan de acción en los últimos dos años han estado dándose entre los dos espacios.

El Seminario Movimientos de Resistencia, Sujetos y Prácticas transita por un proceso en que cierra un ciclo, de cinco años y medio (noviembre de 2007 a junio de 2013), en el que la prioridad fue dar suelta a las iniciativas de los colectivos, ofreciendo apoyo mutuo de acuerdo con las necesidades que se presentaron por dichos colectivos, y como sujetos.

Ahora entramos en otro momento y espacio de lucha anticapitalista. En consecuencia, y luego de que en las últimas ocho sesiones no dejamos de hacer el ejercicio de balance y autocrítica, y optamos por dejar que fluyera sin insistencias ni recordatorios el estar al pendiente de las tareas y asistencia a las sesiones, en la última sesión se propuso un compañero recordarnos a todos, previo a la sesión de este 6 de junio, que había que asistir, pero se demostró y ha sido obvio que para muchos la falta de atención es muestra de que ya dio lo que se podía dar; no se acordaron que había reunión y de nuevo, como en las últimas sesiones, sólo asistimos unos cuantos. Por lo que creo que está suficientemente justificado reunirnos para decidir colectivamente la autodisolución.

¿Cómo seguir pensando y hacer en la perspectiva del despliegue de la resonancia?, algunos pensamos que ahora hay que darle junto a los compas del ezln con La Sexta, a través del diálogo y encontrándonos en los espacios desde donde cada quien está haciendo es una forma de continuar enlazándonos, aquello que en los primeros pasos de La Otra Campaña se planteaba como una forma de hacer para el encuentro y el acompañamiento en y con los colectivos en lucha y resistencia. En este sentido, siguen siendo pertinentes las premisas que nos planteamos para caminar:

1. Mantener el ejercicio de la autorreflexividad y problematización sobre nuestra práctica política, como colectivos y personas.
2. Dar continuidad a la discusión sobre el contexto y coyuntura teniendo en cuenta los ejes temáticos que han sido atendidos hasta ahora.
3. La exposición sobre los problemas de los colectivos que decidan problematizar sobre su trabajo político.
4. Discutir (y en su caso participar, acompañando, apoyando, etc.) sobre proyectos de autonomía que desplieguen los diferentes compas.
5. Seguir generando las posibilidades para iniciativas, más que de espacio organizativo, en momentos políticos coyunturales de trabajo político, como así está siendo el Foro contra el despojo. La continuidad de la idea de conformar un foro amplio contra la guerra y estrategia de contrainsurgencia en nuestras localidades, con personas y colectivos que desde los barrios nos enlacemos, etc. En esta perspectiva, será sencillo valorar el tiempo de encuentro de los colectivos y personas, pues todos estamos siendo acicateados viviendo la urgencia y la represión.

A siete años de La Sexta, va

En estos últimos siete años se vivió en un contexto que configuró un escenario de guerra contrainsurgente generalizada para toda la población y particularmente intensificada para las comunidades, colectivos y personas que no aceptaron entrar en la agenda del Estado y el capital. Seguramente que la iniciativa político-organizativa de confrontación anticapitalista que planteó el ezln con La Otra Campaña y el horizonte que trazó la VI Declaración de la Selva Lacandona en 2005, hizo que la clase política se viera amenazada de tal manera que abrió con una guerra declarada que tiene como resultado cien mil muertos y veinticinco mil desaparecidos en estos años.

En todo este tiempo, nos hemos preguntado cómo caminar en la situación de crisis y ruptura que los de abajo hemos estado provocando al capitalismo, teniendo como referentes **la perspectiva del hacer y pensar al margen del Estado, desde los procesos que en la cotidianidad los sujetos emprenden instituyendo proyectos de autonomía respecto de cuestiones de su vida en común, y cómo se va configurado y concretando el que cada colectivo sea el estratega de su propia resistencia**. En este sentido, pensar cómo hacer para acompañarnos en la confrontación desde el escenario de la lucha concreta en la que

estamos metidos cada quien, tiene que seguir dándose. Iniciativas tenemos planteadas y algunas en curso. Pensemos cómo seguir, ya sea desde el Centro Social Ruptura o desde otras formas de agruparnos. Mantener el quehacer, que resulta de lo que se va dando, nos proporciona **la posibilidad de recreación y placer por el hacer en común y el deber cumplido**. Por ahora, la disolución la considero una seña (hacer-movimiento) política de honestidad, coherencia y consecuencia.

Notas sobre la idea de autodisolución en Cornelius Castoriadis a propósito de *Socialismo o Barbarie*[2]

El acto de autodisolución (...) un acto de creación, de auto-creación, que enfrenta la alteridad absoluta contenida en la muerte del grupo, proyectándose hacia la elaboración de (...) el acto de autodisolución [puede] hace[r] posible librarse de la repetición institucional asumiendo manifiestamente la auto-alteración explicita en sus consecuencias últimas.

(...) Los conflictos internos, los procesos de ruptura en el interior del grupo que preceden la autodisolución y la crítica de la militancia nos ocupan de modo pausado (...) digamos que ahí en donde los conflictos internos no se resuelven, son las rupturas los momentos en los que se muestra de modo más factual la alteridad como ausencia de sentido. Se muestra pues la alteridad como disparadora del análisis y en esa medida como analizador que hace hablar a la institución y que, en el contexto de los colectivos, reanuda la relación de acercamiento entre la historia del grupo y sus niveles transferenciales.

(...) Finalmente es la autodisolución el momento en el que culminan los dos procesos anteriores, de rupturas y de impostación de la actividad respecto al encargo. A diferencia de esos dos momentos anteriores, en los que la alteridad es la condición del otro externo, de quien se escinde o de la institución vivida como momento separado, la autodisolución es aquí analizada como un acto primordial de autoalteración, autoinstitución.

(...) En estas condiciones, se impuso la necesidad de repensar la dimensión del quehacer transformador desde la cotidianeidad (...) El proceso que desemboca en la autodisolución de S ou B pertenece a esa cultura de crítica de la vida cotidiana asumida plenamente (...) La autodisolución es el evento culmen de una reflexión y una obra insti-

[2] Valoraciones sobre el acto de autodisolución del grupo Socialismo y Barbarie que con base en las ideas de Castoriadis hace Rafael Miranda en su tesis doctoral.

tucional que se quiere revolucionaria. Es ese acto emblemático el que va a inaugurar la relación distinta con la propia institución (...) aquello ante lo cual el acto de autodisolución hace emerger la relación nueva con la institución (...) representa la ruptura de la clausura operada en la génesis del proyecto de autonomía. En ese sentido la alteridad es, en el periodo inicial, como alteridad propia, emergencia de lo radicalmente nuevo, condición de toda creación y por lo tanto también es devenir a secas, o sea, *physis*.

(...) En consecuencia, el acto trágico de autodisolución, anunciaba ya, con la plena conciencia de la finitud y por lo tanto con plena conciencia de una forma de manifestarse de la alteridad extrema, un reconocimiento manifiesto del valor y la condición trágica de la autonomía (...) Acto de reconocimiento de lo perecedero en la autoinstitución explícita (...) Es pues —como señala Lourau—, en el acontecer manifiesto en los grupos donde la autodisolución aparece como momento de la autogestión y —según nuestro desarrollo— como expresión extrema de la explicitación de la transferencia institucional. Es la autodisolución aquello que permite salir al paso a la tendencia natural de la institución a burocratizarse. La postura que hace posible, y que encuentra sentido en, esa forma de autoalteración (...) Una postura datada entonces que reconoce explícitamente la no unicidad del ser y, por lo tanto, la escisión del sujeto y su condición como flujo perpetuo de alteridad.

(...) Mientras la tarea compartida tenía sentido entre los miembros, la organización estaba en condiciones de superar las tensiones, las escisiones, de gestionar la alteridad interna, etc (...) Una vez que ese efecto centrífugo —contenido en la voz del encargo— deja de servir de frontera, en particular a partir de la reflexión respecto a la complejidad del fenómeno burocrático, está claro que la permanencia del colectivo no tiene razón de ser y las posibilidades se limitan a desaparecer o a burocratizarse.

(...) El miedo de la muerte es la piedra angular de las instituciones. Pero no el miedo de ser asesinado por el vecino, sino el miedo, completamente justificado, de que todo, incluso el sentido, se disuelva. Nadie, evidentemente, puede "resolver" el problema que de ahí se deriva. Eso no podrá ser, si lo es, más que gracias a una nueva creación social-histórica y a la alteración correspondiente del ser humano y de su actitud frente a la vida y frente a la muerte.

(...) el acto de autodisolución y la que confiere a dicho acto el estatuto de manifestación de una subjetividad que reflexiona y que delibera (...) con ese acto, expresión del colectivo anónimo, inaugura una concepción nueva de la propia revolución, esa masiva emergencia de alteridad.

(...) Lo que vendría después de la autodisolución es un giro radical de lo que se entendía por acción revolucionaria. En el contexto de las "revoluciones silenciosas" —y desdramatizando sabiamente la transformación social—, la vía por la que Castoriadis optó, una vez disuelto el grupo S ou B, fue precisamente la vía de la transformación radical en la esfera del infra-poder gracias al análisis y el ejercicio de la obra institucional del colectivo anónimo. (Castoriadis, 1991).

Segunda Parte

Pensamiento de la historia y crítica de la vida cotidiana

Marcelo Sandoval Vargas

Lo primero es comer, trabajar menos, habitar casas sanas que, después, habrá tiempo para educarnos. Pero todo eso hay que obtenerlo por medio de la fuerza [...] Ya es tiempo de que la plebe arregle las cosas.

-Ricardo Flores Magón

No basta con que el pensamiento busque su realización, es necesario que la realidad vaya en busca del pensamiento.

-Internacional Situacionista

Desde dónde pensar, desde dónde actuar

Las universidades son un espacio donde prima la competencia y el egoísmo. Es el lugar del conformismo del pensamiento, por tanto, dentro del capitalismo contemporáneo se produce antipensamiento. La combinación de una disposición general a la sumisión con una fuerte dosis de pedantería, característico de los académicos que circulan en los centros de estudios y de investigación de las universidades, no es un caldo de cultivo favorable para la reflexión crítica, mucho menos crea las condiciones para la conformación de una práctica social radical como resultado de tratar de plantearnos resolver nuestros problemas, que queda en alternativa "hasta que los estudiantes no se den cuenta de que sus intereses coinciden con los de todos aquellos que

son explotados por el capitalismo moderno, hay poco o nada que esperar de las universidades" (Internacional Situacionista, 2018, p. 74).

En las aulas, de la escuelas en todos sus niveles, los profesores fungimos, por un lado, como repetidores de teorías y metodologías, convertidos en los encargados de vigilar qué es lo que se debe o no pensar, y por otro, una buena parte de los estudiantes se mantienen en el conformismo generalizado, están en una permanente apatía y nihilismo que ya dejo de ser desde hace mucho tiempo una forma de resistencia, ya que

> la enseñanza mecánica y especializada que recibe está tan profundamente degradada como su propio nivel intelectual en el momento en que accede a ella, por el simple hecho de que la realidad que domina todo esto, el sistema económico, requiere una fabricación masiva de estudiantes incultos e incapaces de pensar. (Internacional Situacionista, 2018, p. 41)

En los dos casos lo que se demuestra es un orgullo de la ignorancia, una afirmación del espíritu más burgués que existe, aquel que se niega a ponerse de frente al conflicto y la crisis, que se niega a actuar y ser responsable de la vida propia. Profesores y estudiantes

> Ignora[n] que la Universidad se ha convertido en una organización —institucional— de la ignorancia, que la misma «alta cultura» se disuelve al ritmo de la producción en serie de profesores, que todos estos profesores son unos cretinos, la mayor parte de los cuales provocaría disturbios entre el público de cualquier instituto; él sigue escuchando respetuosamente a sus maestros, con la voluntad consciente de perder todo espíritu crítico. (Internacional Situacionista, 2018, p. 41)

La escuela no es otra cosa que una iniciación, nos prepara, mediante la domesticación de nuestra subjetividad, para ser reproductores de la sociedad espectacular-mercantil; aquí el estudiante se configura como una identidad que juega "un papel provisional que lo prepara para el papel definitivo que asumirá, en cuanto elemento positivo y conservador, en el funcionamiento del sistema mercantil" (Internacional Situacionista, 2018, p. 38). Y entonces, ¿cómo romper con ese proceso?, ¿se requiere que ignoremos sus existencia, que luchemos desde dentro contra ella misma, que huyamos de ella? La respuesta no es posible elaborarla si dedicamos nuestra crítica a la apariencia que oculta la verdadera separación social que está implicada y que se

esconde detrás de la escuela, es decir, la colonización total de la vida social por parte de los propietarios de la sociedad, donde la escuela sólo es una apariencia dentro del mundo de la apariencia generalizada. Bajo esta lógica la universidad como institución es la organización de la ignorancia, sirve para domesticarnos en la ideología de la burguesía, en el pensamiento débil.

Y bajo esta perspectiva, vuelve la pregunta que se plantea ¿hay algo qué hacer en la universidad? Dicha pregunta contiene un absurdo, porque sería lo mismo que preguntarnos ¿hay algo qué hacer en las fábricas, en las haciendas, en las ciudades? El hecho de que un espacio esté ocupado por relaciones de dominación no implica que pretendamos ignorar su existencia. Tenemos que enfrentar y destruir cada resquicio del mundo colonizado, tenemos que destruir la sociedad de clases en su totalidad. Y son las universidades un campo de batalla donde los estudiantes pueden poner en práctica una gimnasia rebelde, la cual de por sí ya se hace evidente de varias maneras, por ejemplo,

> entre los estudiantes sin duda existe gente con un nivel intelectual suficiente. Estos dominan sin esfuerzo los miserables controles de capacidad previstos para los mediocres, y los dominan precisamente porque han comprendido el sistema, porque lo desprecian y se saben sus enemigos. Toman del sistema educativo lo mejor que tiene: las becas. Aprovechando los fallos del control, cuya propia lógica obliga a mantener aquí y ahora un pequeño sector puramente intelectual, la «investigación», llevarán el desorden al más alto nivel: su manifiesto desprecio respecto al sistema va acompañado de la lucidez que precisamente les permite ser más fuertes que los criados del sistema, y sobre todo en el terreno intelectual (...)
>
> No le ocultan a nadie que lo que toman tan cómodamente del «sistema educativo» se utiliza para su destrucción. Pues el estudiante no puede rebelarse contra nada sin rebelarse contra sus estudios (...) Su extrema alienación no puede ser impugnada más que por la impugnación de la sociedad entera (...) dondequiera que la sociedad moderna comienza a ser cuestionada. (Internacional Situacionista, 2018, p. 48)

Sin embargo, cualquier práctica crítica es pertinente que se complemente con un horizonte que se proponga la destrucción de la división social del trabajo, y la jerarquía que ello conlleva, entre el trabajo intelectual y manual; que en el caso de la forma particular que toma el trabajo intelectual entre los académicos es tan extrema que no son ca-

paces de ver su propia alienación, su propia miseria, pues al hablar de academia no estamos hablando de profesiones o vocaciones: antropólogo, sociólogo, historiador, etc., sino que estamos ante un trabajo alienado, sí con muchos beneficios, pero al final de cuentas es trabajo asalariado, situación que resulta más patética cuando no se reconoce justo como trabajo.

No podemos olvidar que la ciencia, el trabajo de pensar y de construcción de conocimiento, configurado como especialización y realizado por expertos, surgió en las sociedades separadas, es decir, en la sociedad jerárquica y de clases. Por tanto, la tarea del pensamiento crítico, visto como praxis radical, es suprimir esta especialización, junto con todas las especializaciones sociales, todo ello como un esfuerzo para superar-abolir la sociedad de clases actual.

Una crítica unitaria y una praxis transformadora lograría por fin superar incluso una perspectiva crítica como la perspectiva del sujeto, puesto que propone realizar una reflexión e investigación crítica, pero sin dar el paso hacia la superación, no sólo de la actividad de investigación, configurada como actividad separada, sino de la superación de la sociedad capitalista y la creación de un mundo sin dominio ni explotación. Las sociedades donde existen personas dedicadas a pensar y otras dedicadas a una actividad monótona son resultado de la jerarquía social. Y con la destrucción de la jerarquía se destruirá esa separación para convertirnos todos en sujetos pensadores y hacedores de nuestro mundo, como protagonistas de una vida en la que logremos experimentar múltiples vidas.

La universidad en tanto defensora del pensamiento débil suprime las tentativas de comprensión críticas. Desde los orígenes de la ciencia y las universidades modernas, si buscamos teoría crítica tenemos que ir a las calles, los barrios, las comunidades, con nuestros hermanos de miserias. En la organización y en la construcción de un mundo nuevo que llevamos en nuestros corazones, en cada espacio y tiempo donde se ha logrado romper con la distancia entre yo y el mundo; cuando el situarnos para reflexionar parte de este mundo para destruir todo lo que nos destruye.

Así, el desafío de crear un pensamiento radical no es un capricho o un simple ejercicio heurístico, es una necesidad vital, es un trabajo que requerimos desplegar para enfrentar las nocividades que nos rodean todos los días y que vuelven esta no-vida misma en una nocividad para los seres humanos. La responsabilidad que implica volver a conformar una crítica social que nos permita negar de manera total este mundo no puede responderse con la pregunta ¿cómo investigar? Requerimos ir más a la raíz, para analizar ¿por qué nos surge la nece-

sidad de investigar? ¿Qué queremos lograr a través del esfuerzo de pensamiento y construcción de conocimiento? Si partimos de la idea de que la filosofía y la ciencia surgieron de una pregunta, entonces podemos ir acercándonos no a respuestas sino a una problematización más compleja. La interrogación de la cual surgen las demás se relaciona con preguntarnos en torno a nuestra institución social y la institución social del otro. Pero se trata de una interrogación que ya no puede ser respondida ni ser satisfecha por medio de ilusiones, mitos, elementos extra-sociales o mediante un lenguaje religioso. Toda respuesta debe estar dentro del plano de lo histórico-social, de ahí que el pensamiento crítico que se proponga serlo sólo puede desplegarse como pensamiento de la historia.

Este pensamiento de la historia existe sólo como crisis y negación. Además, contiene tres implicaciones: primero, como elucidación que conjura en todo momento las posibilidades de institucionalizarse, de ser recuperado por el capital, que rechaza desviar su fuerza destructora hacia los espacios-tiempos de la sociedad del espectáculo; segundo, un pensar que únicamente emerge como parte de una práctica existencial y política radical anticapitalista, antiestatal, antipatriarcal y anticolonial; tercero, no puede surgir más que desde un sujeto que tienda a autocrearse en la perspectiva de un proyecto histórico revolucionario donde "el sujeto de la historia no puede ser sino lo viviente produciéndose a sí mismo, convirtiéndose en dueño y poseedor de su mundo que es la historia y existiendo como conciencia de su juego" (Debord, 2017, p. 36). Por ello, podemos reconocer que en tiempo actual este pensamiento de la historia no existe, está por crearse, apenas tenemos esbozos, gérmenes.

Una elucidación crítica reside en "la importancia de la negación, del no-conformismo. El mayor obstáculo al libre examen es la sumisión a la episteme de una época" (Colombo, 2006, p. 91). Lo que vuelve crítico al acto de pensar es permanecer en confrontación con el orden existente, es decir, desde el conflicto entre la dominación y la irrupción de posibilidades emancipatorias, además, que consigo mismo. Sólo eso lo puede salvar de convertirse en ideología o dogma. La potencialidad de un pensar crítico está, entonces, en hacer crisis de lo instituido, en la negatividad que significa un devenir que se configura como rechazo unitario de lo existente. No se reduce a una crítica chata de lo dado: discurso pseudocrítico que se queda en lo aparente (por ser una mirada alienada) y superficial, naturalizándolo, y que termina forjando una empatía con los vencedores, con los opresores.

La tarea, es la irrupción de una rebelión que toma forma como hacer y como pensar, encaminada a crear modos de vida intensos, apasionantes, en el aquí y ahora. Por lo tanto,

> ¡si escribo, no es como se suele decir, «para los demás», ni para exorcizarme de sus fantasmas! Enlazo una palabra con otra para salir del pozo del aislamiento, del que será preciso que los otros me saquen. Escribo por impaciencia y con impaciencia. Para vivir sin tiempo muerto. Sólo quiero saber de los demás lo que me concierne (...) Nuestro proyecto es común (...) En la fase de la escritura donde antes se buscaba la explicación, quiero que, en adelante, aparezca el ajuste de cuentas. (Vaneigem, 1988, pp. 117-118)

El esfuerzo por reflexionar desde una praxis radical tiene implicaciones militantes, no se puede separar de la vida cotidiana. Pero qué pasa cuando nos planteamos recurrir al pensamiento crítico para hacer investigaciones dentro de los muros, espacios y tiempos de la universidad, ¿Se pueden hacer investigaciones con perspectiva militante y crítica, al mismo tiempo, que cumplan con los requerimientos académicos? Cuando hacemos eso ¿le quitamos los filos al pensamiento crítico? En los últimos años se vive un resurgimiento del interés por hacer investigaciones con una implicación militante, por tanto, el punto de partida teórico y epistémico está relacionado con la crítica social, la apuesta ha sido romper con los análisis sociales que están dominados por la lógica conjuntista-identitaria (Castoriadis, 2013), es decir, con el pensamiento heredado, el cual es dominante en las universidades, que se reduce a hacer en el mejor de los casos un análisis alienado de la alienación.

Ese tipo de críticas parciales y superficiales, características del estructural-funcionalismo, así como esos relatos donde se busca convertir a la verdad en un momento de lo falso, propios del posmodernismo, son esfuerzos por justificar este mundo sin justificaciones, son un arma para mantenernos como el pueblo del abismo, donde la guerra, el terror, la desolación y la impotencia son la regla. La gente de abajo vive cotidianamente acosada por la explotación, enfrenta desapariciones, asesinatos, despojos, esclavitud, los cuerpos y la naturaleza son considerados mercancías. El Estado y sus fuerzas militares, policiales y paramilitares recurren a la violencia para garantizar la acumulación de capital. Para los oprimidos no hay derechos políticos ni garantías. La realidad que se experimenta en el día a día es de muerte. Y reina lo inauténtico a través de la imposición de la apariencia y la separación social en todos los ámbitos de la existencia.

Bajo este contexto, la universidad opera como una institución donde quienes la integran, en su mayoría, viven una realidad alterna. Piensan en ilusiones como los derechos humanos, la igualdad ante la ley, la equidad, la libertad y oportunidades para todos; consideran que los problemas son la corrupción, las políticas públicas, la falta de cultura cívica y el limitado acceso a la educación. Asimismo, ven que las soluciones están en el fortalecimiento del Estado, el ciudadanismo, las leyes, la democracia, instituciones efectivas y el cambio individual en el estilo de vida. Es decir, la cotidianidad académica es un estado esquizofrénico que te desarticula de la realidad.

Y con estos recursos, contenidos y herramientas tratan de formar estudiantes a partir de una serie de teorías y epistemologías chatarra, que no sirven siquiera como herramienta para realizar una investigación de tesis. Las universidades se han convertido en la nueva Iglesia católica al cumplir el papel de legitimador y defensor del orden establecido. Se encargan de buscar y construir argumentos para sostener a toda costa la sociedad instituida. Lo irónico es que, cuando mayor es la crisis civilizatoria, nos dicen los académicos que la civilización occidental es lo mejor que tenemos; cuando el Estado es reconocido en las calles como criminal, asesino y terrorista, nos piden que confiemos en el Estado, sus leyes, instituciones y democracia; cuando el capitalismo explota, despoja y destruye la naturaleza, quieren que creamos que no existe alternativa, que el único camino de la historia es el dominio del mundo de las mercancías.

Suponemos, ingenuamente, que en las universidades se está a la búsqueda de la verdad y el conocimiento, sin embargo, dentro del entramado de relaciones sociales capitalistas cumple la función de ocultar la verdad y sustituirla por la apariencia. La universidad es la principal productora de ideologías para la dominación: naturaliza la separación social que se impone como resultado de una sociedad organizada por medio de la jerarquía y la explotación. No hace más que ignorar "el punto de vista total de la sociedad moderna. El fetichismo de los datos enmascara la categoría esencial y los detalles hacen que se olvide la totalidad. De esta sociedad se dice todo, salvo lo que en realidad es: mercantil y espectacular" (Internacional Situacionista, 2018, p. 38).

Así, al experimentar un estado esquizofrénico y reproducir el lenguaje del antipensamiento niega y oculta la realidad histórica. El pensamiento débil es la ideología de la especialización, es el ruido nocivo que se repite todos los días dentro de las aulas, en los cubículos y en las reuniones de academia, mientras, en otra parte, se acumulan los cuerpos en las fosas clandestinas, se esclavizan mujeres, se matan

niños para quitarles sus órganos, se entrenan jóvenes, a los que previamente se les llevó por la fuerza, para ser sicarios.

En el mismo instante que los académicos hacen sesudos análisis sobre cómo deberían funcionar las instituciones estatales, se construyen campos de trabajo forzado, aumentan las minas que destruyen la naturaleza, se crean presas que privatizan el agua y los pueblos son despojados de sus bosques, playas, selvas, montañas y agua. En el mismo momento que los investigadores de las universidades tratan de encontrar el funcionamiento efectivo del sistema, hay pueblos y barrios que toman en sus manos el destino de su vida, que se autoorganizan y luchan para destruir este sistema de muerte. Si queremos situarnos de nueva cuenta dentro de la crítica social, para volverle a dar movimiento y vitalidad, debemos mantenernos en la postura de que "la verdad de esta sociedad no es otra cosa que la negación de esta sociedad" (Debord, 2017, p. 115).

Los seres humanos estamos viviendo actualmente un instante de peligro. La guerra, el colapso y destrucción de la naturaleza, el racismo, la explotación, el sexismo parecen ser el denominador común en la existencia de la mayoría de las personas. No se visualizan posibilidades concretas para salir de esta situación catastrófica, parece que la destrucción de la vida avasalla de tal manera que somos impotentes ante la fuerza del capital y el Estado. Predomina el hecho de que no tenemos control sobre nuestras vidas, que cualquiera que tenga más poder que nosotros puede desaparecernos, asesinarnos, encarcelarnos, despojarnos, disponer nuestros cuerpos para hacerse de nuestros órganos, para la explotación sexual, laboral o como carne de cañón. Aunado a esto nos encontramos ante la aspiración, desde buena parte de los saberes que se encuentran-y-producen en las universidades, de la "supresión radical de la razón y de la memoria" (Amorós, 2016, p. 11), la cual

> obedece a un imperativo del Estado contemporáneo, igual que la sustitución del deseo y la voluntad por el capricho y el compromiso frívolo. La dominación quiere ocultar su naturaleza y su historia, como si siempre hubiera sido razonable y placentero, aun cuando la irracionalidad y la represión le sean inherentes. (Amorós, 2016, p. 11)

La memoria y la historia pueden ayudar a aportar contenidos de lucha y de aspiraciones que impidan "que los individuos se sientan solos y se escondan en su interior, y hace que se enfrenten al mundo y lo transformen" (Amorós, 2005, p. 165). Parece que la disyuntiva que encontró

Julius Van Daal en los ludditas, a principios del siglo XIX, cuando se levantaron contra los principios de la sociedad industrial vuelve a tener actualidad, si queremos revertir parte de la destrucción y el nihilismo imperantes, "frente a la multiplicación y la agravación de las crisis de todo género, la humanidad será revolucionaria o no será ya gran cosa como humanidad". El reto es "abatir todo un sistema sin reemplazarlo por ningún otro" (Van Daal, 2015, pp. 316-317).

Los ludditas, uno de los primeros movimientos revolucionarios contra el capitalismo; las mujeres que enfrentaron a finales de la edad media las bases materiales y subjetivas que luego hicieron posible el nacimiento del capital, a través del reforzamiento del patriarcado; los campesinos y los pueblos indígenas que ha resistido cientos de años al despojo y la privatización de sus territorios, tienen en común la actitud y el horizonte de lucha de que "hubieron de rebelarse para continuar siendo" (Van Daal, 2015, p. 7). Algo que parece se está volviendo una necesidad vital entre los que ahora vivimos el instante de peligro provocado por la catástrofe capitalista.

Y es que la emergencia de un nuevo espíritu de rebelión en el tiempo del ahora, nos recordará que "la rebelión, el gusto por la libertad es un factor de conocimiento, y no al revés" (Riesel y Semprun, 2011, p. 32), como se demostró en otros periodos históricos de contestación social y de ofensiva revolucionaria, donde surgieron en el centro de los insurrectos un pensamiento práctico, una teoría estratégica desde la cual combatieron. Porque en la actualidad, lo que necesitamos son dos cosas: una memoria histórica que nos acompañe en el presente de lucha, como fuerza vital e inspiración, y contenido revolucionario que logre desplegar una perspectiva estratégica para la guerra social del fin del mundo.

Interrogarnos desde la historia

La historia no compete sólo a la dimensión de lo que fue, a un momento remoto que únicamente se relaciona con el presente —como herencia— a partir de un encadenamiento de datos y hechos; es también una manera de mirar lo actual y de relacionarlo con el pasado por medio de un «salto», una vinculación que se crea a partir de constelaciones, es decir, de la articulación discontinua de temporalidades de ruptura y subversión, teniendo como punto de partida el tiempo del ahora y, como sujeto desde el cual reconstruir la historia, a los oprimidos y vencidos de ayer y hoy.

En este sentido, la historia a contrapelo es una postura epistémica y metodológica que rompe con las historiografías academicistas,

aquellas que se configuran a partir de tres ideas "de continuidad, de causalidad y de progreso" (García de León, 2005, p. 107) y que se dirigen a nutrir la línea temporal de la historia de los dominadores y vencedores, aspecto que en el ámbito político crea la idea de un progreso infinito de la humanidad y constituye una justificación de la opresión y el poder jerárquico. Rompe, de igual manera, con el revisionismo histórico posmoderno que ve cualquier interpretación como válida y donde el lenguaje y los discursos se han independizado de los sujetos, que cae en la idea de que lo único que se conoce del pasado es una interpretación, una versión, por tanto, se termina ocultando la barbarie que está detrás de los documentos de cultura producidos por los vencedores. Todo ello reflejo, dentro de la historiografía, de "la ola de despolitización, de privatización renovada y profundizada" (Castoriadis, 2006, p. 212), productora de un discurso destinado a fortalecer la apariencia generalizada de este mundo.

En el hoy, para la gente en general, la abolición de la historia se convierte en un descanso, en una horrible libertad, puesto que se libran de la carga y el deber con respecto al pasado y evaden la responsabilidad con respecto al futuro (Semprun, 2016). Mientras que para los intelectuales, olvidar la historia "es más bien un trabajo: borrar las huellas de los conflictos reales y de las alternativas posibles que se han sucedido, reemplazarlas por los falsos antagonismos exigidos retroactivamente por la propaganda del momento". Lo que confirma que especialmente entre los intelectuales "los impotentes, los moralistas y los estetas (...) son legión" (Semprun, 2016, pp. 38- 39).

De ahí, la necesidad de forjar una respuesta desde un pensamiento histórico, puesto que significa un arma para el combate, es la primera línea de defensa de los revolucionarios en un contexto como el presente donde el movimiento que se aboca por la abolición del mundo de las jerarquías y las mercancías es débil, y donde el proyecto emancipatorio está por crearse. Seguimos viviendo en un mundo dominado por relaciones sociales de explotación, opresión, patriarcales y coloniales; y la única manera de salir de allí es proponernos la abolición del Estado y el capital, y para abolirlos el único medio que tenemos es la revolución social. El pensamiento y la práctica radical sólo pueden partir de este principio; es el único modo de estar en condiciones de acceder a una conciencia histórica desde donde emerja un proyecto y contenido para la revolución social. Una revolución social de carácter universal, que no puede dejar en pie ninguna parcela del mundo alienado. Y que debe contener en su práctica y organización una crítica unitaria de la dominación, es decir, una crítica de la vida cotidiana.

Bajo esta perspectiva, la historia a contrapelo es un arma para la crítica de la vida cotidiana, pues considera que "el transcurso histórico [...] es en cambio una cuerda de muchos hilos deshilvanados, que cuelga en cabos destejidos" (Benjamin, 2008b, p. 74), implica una labor constructiva del devenir histórico desde el tiempo actual, un trabajo que toma momentos del pasado que significan interrupciones y crea constelaciones que vinculen esos instantes de rebelión con instantes de subversión que han irrumpido a lo largo del transcurso histórico. Y es, también, un trabajo destructivo pues se trata de extraer esos instantes llenos de tiempo vivido para crear imágenes narrativas y dialécticas, que son capaces de hacer visibles las crisis y las rupturas, los intersticios y los quiebres, todo lo que logra poner en cuestión aquello que parece eterno.

Bajo esta perspectiva "las categorías sociales no sólo son positividad [lo que son]: están constituidas por la negatividad social (lo que no-son-todavía, y que está en la forma –desarrollada o no– del excedente respecto a lo que se es)" (Tischler, 2009, pp. 44-45), esa gama de posibilidades de lo que se puede ser a partir del instante de la negación, donde el punto de partida del pensamiento histórico es negar lo que nos niega como "seres históricos que estamos anclados al mismo tiempo en el pasado, el presente y el futuro, y que, en el pasado, relucen los destellos de proyectos y alternativas de los vencidos" (Vega, 2012). Es una ruptura con "una realidad insustituible sin pasado ni futuro y la realización plena del presente perpetuo, que siempre gravita sobre lo mismo" (Vega, 2012).

Cuando fijamos acrítica y ahistóricamente la mirada en el pasado, cuando el devenir histórico se entiende como una teleología, cuando presuponemos que un momento posterior siempre es mejor que el anterior o cuando suspiramos por lo que fue, pensando que el tiempo pasado siempre fue mejor, caemos en un "procedimiento de empatía" con los vencedores de la historia (Benjamin, 2008a, p. 308). Fenómeno que no sólo existe porque intencionalmente se busque hacer una defensa de los cada vez poderosos en la historia, o porque explícitamente se quiera garantizar la reproducción de formas de explotación y dominación, es también un proceso que puede reproducirse de modo inconsciente en el trabajo historiográfico cotidiano; depende de cómo se conciben las fuentes, qué y cómo se usan las categorías para pensar, qué relación se establece con el pasado y con los sujetos de estudio, así como el propio compromiso ético-político.

En el caso de las fuentes, por ejemplo, al no tener una mirada y un tratamiento crítico sobre la genealogía de los documentos —aquello que el trabajo historiográfico convierte en fundamento del conocimien-

to histórico— y las instituciones que los generaron, se obvia que "no hay documento de cultura que no sea al mismo tiempo de barbarie" (Benjamin, 2008a, p. 309). No se toma en cuenta que la versión que se escribe por parte de los historiadores es, casi siempre, la de los cada vez victoriosos, aquellos que instituyen la historia como un *continuum*. Es un "registro de la legitimación de la situación de hecho" (Onfray, 2011, pp. 165-166), ya que supone "las vacaciones dadas a la política y la desaparición de la historia en beneficio de una lectura de la realidad acorde a las categorías antiguas de la necesidad, el destino, la fatalidad, la tragedia inevitable, la insoslayable dureza" (Onfray, 2011, p. 167).

Pensar desde el *continuum* es ver el transcurso histórico a partir de un ejercicio de valoración, como herencia, es preguntarse sobre los dirigentes, los conquistadores, los explotadores, los amos y propietarios de la sociedad, desconociendo la catástrofe que hay debajo de la historia que se ha convertido en documentos y de los archivos que los acumulan. En cambio, "la construcción histórica [que] está consagrada a la memoria de los sin nombre", es la que tiene la posibilidad de rememorarse. La rememoración es la articulación entre historiografía y política, es un compromiso ético-político que se instituye desde la propia acción política, ya que es el presente, entendido como instante de peligro, como momento de antagonismo social, desde donde se abre una determinada experiencia del pasado, de ahí que "el conocimiento histórico es siempre el conocimiento de un instante. Al replegarse como un instante —como una imagen dialéctica—, el pasado entra en el recuerdo obligado de la humanidad" (Benjamin, 2008b, p. 73).

Dicha labor no es exclusiva de los investigadores o de los historiadores, más aún, el trabajo de construcción de una memoria histórica nunca ha sido una tarea que se planteen los historiadores, que en realidad cumplen la función de asalariados del olvido. El ahora-tiempo de peligro generado por las colectividades en ruptura, es decir, la crisis y conflicto social es lo que rompe la clausura de las discontinuidades en la historia; en los instantes de peligro irrumpen las grietas de la historia en la memoria colectiva y en las propias prácticas de los sujetos en lucha, y es esto lo que saca del olvido al pasado, no el investigador. Por lo mismo, cada pasado que irrumpe como relámpago en los momentos de ruptura está en peligro de desaparecer en tanto no sea reconocido, en tanto no se configure una detención en el ahora-tiempo que lo haga parte de la tradición, es decir, de la memoria colectiva y el horizonte histórico-social de un sujeto social. Al ser un acercamiento constructivo/destructivo al pasado, se configura un método capaz de iluminar el horizonte para hacer irrumpir en el ahora-tiempo lo marginal, la crisis, el conflicto y las grietas.

Cuando la historia se entiende como un devenir de creación social y destrucción social, entonces nos libramos de una forma de pensar el tiempo donde el presente sólo es el tránsito entre lo que ya fue —aquello que ya no se puede cambiar y está inerte— y el futuro —aquello que en tanto producto-continuación es la reproducción de las mismas relaciones sociales e instituciones. El presente como ahora-tiempo implica una temporalidad abierta para la creación y para el surgimiento de múltiples posibilidades de vida, por tanto, configura su relación con el pasado como constelación, y configura su relación con el futuro como indeterminación e incertidumbre. Son las "aberturas por donde el sujeto negado en la superficie cósica saca la cabeza y la rompe" (Tischler, 2009, p. 81). El pensamiento de la historia toma postura, es militante, y en el caso de la historia a contrapelo, toma postura por los vencidos y los oprimidos de todos los tiempos, no sólo como recuerdo de su sufrimiento, sino como recuperación y actualización de sus batallas. Toma su memoria como contenido para el proyecto de liberación en el presente y el futuro.

Cambia la manera de pensar la historia y la realidad actual, se rompe con una idea del tiempo vacío y homogéneo al dejar de ver la historia como un *continuum*, al dejar de ver el devenir de la humanidad desde la noción de progreso, se hace explícito el conflicto, el antagonismo y la tensión en la historia, la historia deja de ser algo liso para mostrarse como ruinas, dolores, sufrimiento, rebeldías, insubordinaciones. La historia no es el progreso de la humanidad hacia su mejoramiento indefinido, la historia ha sido hasta el momento un devenir de catástrofe y ruinas, de lucha y conflicto, debemos poner "en tela de juicio la idea de que existe un sujeto, la humanidad: un sujeto que no sólo progresaría sin fin, sino que lo haría de manera indetenible" (Echeverría, 2005, p. 31).

De ahí el hecho de que "hacer época no es intervenir pasivamente en la cronología, es interrumpir el momento" (Henri Focillon en Benjamin, 2008b, p. 64), requerimos ser capaces de reconocer si nos instituimos desde la tradición de los oprimidos, esto es, el *discontinuum* o desde el tiempo como *continuum*, constituyendo una empatía con los vencedores. La apuesta es crear un encuentro, una constelación —un vínculo— entre tiempos heterogéneos (Didi-Huberman, 2008), que se forma a partir de las experiencias y sujetos del pasado y el ahora que se reúnen, cada uno desde su alteridad radical, en una pluralidad de prácticas ético-políticas y existenciales de rebelión e insumisión. Por eso, en ocasiones se habla de que reviven los muertos, cuando se actualiza su hacer-pensar en un instante determinado se entretejen y adquieren vitalidad una serie de tiempos heterogéneos.

Sólo así logramos romper los silenciamientos, olvidos y clausuras en torno a los pasados insurrectos, esos tiempos llenos de prácticas, gestos y atisbos que imaginaron y dispusieron sus energías a tratar de hacer realidad mundos sin dominación, para hacer audibles los ecos de los sujetos del pasado cuyas prácticas y horizontes quedaron frustrados, debajo de una pila de ruinas sobre ruinas que significan las historias de aquellas colectividades que buscaron destruir toda forma de opresión.

El pensamiento de la historia es, por tanto, una tentativa que ayuda a dilucidar una praxis que se oriente hacia una crítica unitaria de la realidad. Cada resquicio del pasado que logra mirar, cada práctica, sentir o significaciones que logra percibir y reconocer, cada sujeto con el que construye una relación de afinidad y complicidad, increpan la vida cotidiana en el ahora, con la intención de "llevar el pasado al presente para dotarlo de sentido. Recobrar la memoria pero no para hacer como antes, sino para comprender el momento actual" (Amorós, 2005, p. 164). Comprender el momento presente, desde la actualización de las experiencias del pasado permite reconocer que "el pasado oculto o falsificado rara vez lo es por inadvertencia (...) conviene disipar (...) ciertas tinieblas y restablecer la importancia de ciertos hechos eliminados u olvidados" (Van Daal, 2015, p. 8).

El pensamiento de la historia no camina por aguas tranquilas, no es una alternativa metodológica más, no es un modo de hacer investigación. Es un combate contra el escamote de "los grupos dominantes que llegan a controlar los aparatos del Estado o partes enteras de la cultura y la ideología bienpensante —como ha sido el caso del liberalismo o el marxismo durante el pasado siglo— [que] rechazan y ocultan los movimientos antagonistas que cuestionan la legitimidad de su "derecho" a comandar" (Colombo, 2013, p. 20). El olvido y el desconocimiento que se han encargado de difundir el marxismo y el liberalismo es silenciamiento político, es política del silenciamiento.

Por tanto, omitir u ocultar las experiencias de sujetos insumisos tiene un carácter estratégico, puesto que "el olvido contribuye a la desorientación, acrecienta el sentimiento de inseguridad de los individuos, destruyendo sus raíces históricas y arruinando su autonomía" (Amorós, 2005, p. 167). Pero, también, el olvido es el enemigo interno, "en la vida de los hombres [y de las mujeres], algunas veces, las cosas que incomodan son enviadas al desván o al sótano y rápidamente olvidadas, o reprimidas en un rincón del inconsciente" (Colombo, 2013, p. 20). En este sentido, "el olvido puede ser el aceite balsámico de las heridas del pasado porque saber demasiado conduce a conclusiones difíciles de asumir emotivamente; la memoria nos mantiene en nuestras con-

vicciones pero puede afectar a la parte sentimental y provocar rechazo" (Amorós, 2005, p. 165).

Frente a esto, en la lucha contra el olvido y con la intención de conformar una constelación que haga convivir en el mismo instante reflexivo una pluralidad de tiempos heterogéneos, con el fin de configurar un pensamiento histórico, se requiere forjar un *salto de tigre al pasado*, es decir, un vínculo o una relación de afinidad-afectividad con las experiencias revolucionarias del pasado. El pensamiento histórico que está abocado a mirar las discontinuidades y los fragmentos que no encajan dentro de un devenir que trata de aparentar continuidad y homogeneidad, es "una investigación histórica que, renunciando a una «neutralidad» ficticia, [asume] decididamente su significado político" (Gómez-Muller, 2009, p. 11). Por tanto, se rechaza "plegarse a los cánones del pensamiento dominante y domesticar la memoria (...) para tomar alegremente partido por los fabricantes, los gobernantes y los economistas" (Van Daal, 2015, p. 10).

El pensamiento crítico sólo puede intervenir-ser-reflexivo de manera crítica en tanto es histórico, es decir, en tanto es capaz de centrar la mirada y la deriva reflexiva en aquello que hace explícito el proceso de autocreación y autoalteración de la sociedad: lo social-histórico. La historicidad da cuenta del movimiento, de la contradicción, de la crisis y de la guerra social en cada una de las dimensiones de la vida y en el modo como se instituyen los propios sujetos sociales. Es una composición desde los momentos y las prácticas revolucionarias que trastocan e interrogan la vida cotidiana y que pretenden recrearla. El pensamiento histórico que va en búsqueda de su práctica social se forja como "memoria [que] es de lo único que no pueden prescindir los vencidos. Es el arma más importante, a veces la única que les queda" (Amorós, 2005, p. 165). Bajo las condiciones catastróficas contemporáneas, donde hace falta crear un proyecto revolucionario, la primera tarea, vista como tarea defensiva, está en mantener viva la memoria insurrecta e insumisa, porque

> los rebeldes sin memoria son rebeldes desarmados. No irán al frente de los hechos, al contrario, los hechos les arrastrarán. La memoria (...) provee de contenido a sus luchas y aspiraciones, lo que impide que los individuos se sientan solos y se escondan en su interior, y hace que se enfrenten al mundo y lo transformen (...) Su futuro y el de las lucha sociales de hoy dependen de que recupere[n] su historia y la aproveche[n] (...) Los libertarios no han de olvidar nada; son los únicos que encontrarán su causa en la memoria. El recuerdo les ayudará a

> superar sus contradicciones y a tener un verdadero presente. (Amorós, 2005, pp. 165-167)

La lucha actual contra el mundo de las mercancías, contra la guerra del capital que se expresa a través de la explotación, la opresión, el patriarcado y el colonialismo no puede prescindir de la memoria. A los que en el hoy resistimos nos corresponde construirnos una memoria que sirva de sostén e inspiración, que nos dé ánimos para no traicionar, para no claudicar y para no vendernos. No podemos confiarle a nuestros enemigos ni a los diletantes la escritura de nuestra historia, debemos impedir que se apropien de nuestra memoria, pues es lo mismo que entregarles a nuestros muertos y nuestras derrotas, como declararon los internacionales anarquistas en el Boletín de la Federación del Jura, el 10 de septiembre de 1876, después de la muerte de Mijail Bakunin: "estamos decididos a no permitir que nadie insulte a nuestros muertos" (Guillaume, 2017, p. 54). No permitamos que nos adjudiquen como aciertos aquello que sólo nutre la herencia de los dominadores, tampoco avalemos a quienes pretenden robar o recuperar lo que hasta ahora se ha construido con una perspectiva revolucionaria y emancipatoria.

La pasión que inspira nuestro reencuentro entre el pasado rebelde y el proyecto revolucionario del ahora-tiempo es la necesidad de combatir en el presente contra el mundo de dominio y explotación. Pero para luchar contra el Estado y el capital, para tener claridad de quiénes son nuestros enemigos requerimos de la memoria, la consciencia de una memoria que parte de las discontinuidades, es decir, que rompe con el tiempo lineal y homogéneo de los vencedores, con su herencia que significa olvido y silencio. El vacío de memoria de los que han resistido contra los opresores nos crea la sensación de un eterno recomenzar. La desmemoria, el acto de olvidar o de provocar el olvido no son cuestiones inocentes, no se dan por casualidad, impiden generar las condiciones para la creación de un proyecto revolucionario y de una praxis radical consecuente.

Considerar útil la construcción de una memoria de la resistencia es un indicio de que estamos al menos en la disposición de caminar en un sentido militante. Mientras que la idealización del pasado es un reflejo de nuestra inacción y conformismo con el presente. No podemos estar exentos del peligro de la sacralización de las experiencias, momentos y sujetos del pasado, aún y cuando creemos estar solapados bajo un supuesto rechazo de lo que nombramos como historia oficial o de bronce, tampoco cuando creemos que por estar fuera de los espacios de construcción de conocimiento propios de las clases superiores: el Estado y las universidades logramos evitar las

mistificación de la historia, las ideas y las prácticas. Mientras sigamos negando las contradicciones, los errores y las traiciones, mientras insistamos en análisis monolíticos y deshistorizados para encumbrar héroes, montar estatuas y versiones institucionalizadas, no sólo se va a obstaculizar nuestra compresión de lo que fue, sino las posibilidades de combatir en el hoy.

Para ingresar a la tradición de los oprimidos y para que los movimientos de los oprimidos recobren su lugar en dicha tradición, es necesario que la reflexión se haga, igualmente, desde una tentativa de praxis radical y crítica, desde un horizonte afín al que dedicaron su vida los vencidos de la historia. Esta constelación rebelde es un tiempo lleno, una temporalidad que articula de modo discontinuo todas las tentativas de interrupción de la historia. Al hacerse parte de una constelación, cada uno de los instantes y las colectividades en ruptura adquieren vitalidad y actualidad en la praxis revolucionaria del tiempo del ahora.

Para lograr que el pensamiento de la historia signifique una memoria viva, que nos acompañe en las luchas del presente, que se recree en cada nuevo combate, requerimos configurar una actitud que Walter Benjamin (2006) nombra como alquimista, para él

> se quiere ver la obra [histórica] en crecimiento[1] como una hoguera en llamas, el comentarista se halla ante ella como químico, el crítico como un alquimista. Mientras que para el primero sólo la madera y las cenizas resultan objeto de su análisis, para el segundo únicamente la llama misma contiene un enigma: el de lo vivo. Así, el crítico pregunta por la verdad, cuya llama viva sigue ardiendo sobre pesados leños de lo sido y la liviana ceniza de lo vivido. (Benjamin, 2006, p. 126)

El proceso que implica abrir el análisis, desde la mirada reflexiva, a los sujetos sociales del ahora, hacia los sujetos sociales del pasado y de nueva cuenta hacia el presente, es una elaboración deliberada, las evocaciones del pasado en el presente no emergen directamente en la memoria-prácticas-pensamiento de los sujetos sociales, al menos no siempre de manera explícita, ni habitualmente. El proceso de articulación es un acto de intervención, es un esfuerzo de vinculación metodológica y narrativa en una misma constelación, para que la voz y las prácticas de los sujetos que ocupan temporalidades heterogéneas se unan es una misma memoria, para tratar de analizar el fuego vivo de lo que fue y de lo que quedó frustrado.

[1] Entiéndase en devenir, en transcurso.

Por ello, es urgente evitar que el pasado de las generaciones de desheredados sea recuperado por los propietarios de la historia, es una acción urgente debido a que

> las nuevas generaciones que en el imperturbable correr de los días emprenden la lucha por un mundo mejor deben hacerlo sobre una tierra trabajada por otros luchadores que se fueron perdiendo en la oscuridad del pasado. Los descendientes de aquellos que tanto sembraron y nada recogieron, salvo su pesada carga de sacrificios, pobreza, cárcel y metralla, tienen que enfrentarse con los nuevos amos, dueños no sólo del botín sino también del pasado porque son ellos los que escriben la Historia oficial. (Colombo, 2013, p. 7)

Se trata entonces de forjar un vínculo entre historiografía y política (Benjamin, 2008b) o en otras palabras reconocer que "la teoría y la historiografía remiten siempre, implícita o explícitamente, a determinados intereses prácticos, esto es, relativos a la orientación y al sentido de lo humano en el mundo" (Gómez-Muller, 2009, p. 11). Por eso puedo coincidir con Eduardo Colombo (2013) cuando plantea que

> existen rupturas en la memoria de los pueblos y uno tiene la dolorosa impresión de un eterno recomenzar (...) el pasado nos propulsa ahí donde estamos y no podemos dejar de aferrarnos a ese hilo tenue que une la imagen de aquellos que nos precedieron, explotados y maltratados, a la visión de una humanidad liberada. Entre ambas representaciones se encuentra el presente, el momento de la acción. Y el interés por el pasado es un signo seguro de la pasión que nos lleva a querer cambiar este presente por otro futuro. (p. 7)

Las discontinuidades existentes dentro de la memoria de los movimientos de resistencia o la ausencia —silencio— de una memoria de las experiencias pasadas no sólo crean esa sensación de un eterno recomenzar, sino que además se bosqueja una apariencia de silencio, el cual no es más que "el silencio del olvido, era silenciamiento, esto es, política de olvido. Se silenciaba por omisión, desechando los numerosos indicios que señalaban la realidad" (Goméz-Muller, 2009, pp. 9-10). Lo que trae consecuencias no sólo en términos analíticos, impacta de igual manera en las formas de hacer política de los movimientos, ya que el olvido es parte de algo más profundo, "la perdida de la subjetividad [que] los incapacita para controlar y dominar a las circunstancias

que los rodean, imponiéndose por defecto la identificación con los modelos que el espectáculo les ofrece (Amorós, 2005, p. 167).

Las historias de las colectividades que han pretendido desplegar una actividad revolucionaria —ser revolucionarias— es una historia marcada por el dolor, las derrotas, las traiciones y las frustraciones, por tanto, el olvido se vuelve un recurso también para los sujetos en rebelión con el orden existente. De ahí que, para un autor como Miguel Amorós (2005), "el olvido es ahora un fruto emponzoñado de la dominación relacionado con el fin de la acción autónoma del proletariado. Acompaña al conformismo y a la sumisión en la cesta de las condiciones actuales sociopolíticas" (p. 165). Un olvido que también se puede expresar como "la dilución de la memoria mediante la idealización del pasado. Eso solamente sirve para satisfacer el narcisismo de los sectores retrasados que viven de los sueños" (p. 166).

Esta segunda acepción del olvido que refiere Amorós es, quizá, el talón de Aquiles que podríamos compartir buena parte de aquellos que tratamos de dirigir nuestros esfuerzos de pensamiento e investigación a la recuperación de los pasados y presentes rebeldes, a contribuir a la construcción de una memoria de lucha y que tratamos de caminar en un sentido militante. Dicha situación se presenta cuando caemos en una idealización del pasado o del presente, cuando se configura un proceso de mistificación-reificación de ciertas experiencias, momentos y sujetos, acto que se ha vuelto en buena medida parte de nuestra cotidianidad, aunque solapado bajo el argumento de rechazar lo que nombramos como la historia oficial, la historia de bronce o muchas otras formas de nombrar esas construcciones de relatos y análisis que son difundidas desde ciertos espacios de élite como el Estado, las universidades, etc., pero que tanto de un lado como del otro se sacraliza, se niegan las contradicciones y se privilegian narraciones monolíticas que encumbran héroes, montan estatuas y versiones institucionalizadas. Al final de cuentas "la idealización es una manera dulce de liquidar el pasado y convertirlo en un instrumento de propaganda" (Amorós, 2005, pp. 166-167).

La historia a contrapelo, como camino para crearnos una memoria de resistencia, es un terreno lleno de arenas movedizas que obstaculizan el estudio, al igual que contiene salidas fáciles que pueden resultar en reflexiones acríticas. No podemos ignorar un problema:

> en la Historia, los grupos dominantes que llegan a controlar los aparatos del Estado o partes enteras de la cultura y la ideología bienpensante —como ha sido el caso del liberalismo o el marxismo durante el pasado siglo— rechazan y

> ocultan los movimientos antagonistas que cuestionan la legitimidad de su "derecho" a comandar. Lo hacen por un doble movimiento: movimiento activo de no querer saber y de combatir conscientemente lo que perturba (...) y por otro, más pasivo e inconsciente, que se apoya en la tradicional sumisión al poder establecido, ese empecinamiento en obedecer lo que La Boétie llamó "servidumbre voluntaria". (Colombo, 2013, p. 20)

Situación que interviene en las prácticas y la obra constructiva de los sujetos sociales, pero también, en aquellos que tratamos de pensar-haciendo. Nos enfrentamos, además, a la situación de estar empobrecidos y desposeídos de nuestra propia historia. Enmarcarnos, tomar posición, en la reflexión, es ponernos del lado de la tradición revolucionaria, de los movimientos anticapitalistas de acción directa. Un pensamiento histórico que está abocado a mirar las discontinuidades y los fragmentos que no encajan dentro de un devenir que trata de aparentar continuidad y homogeneidad. Por tanto, lo que presento, al menos como horizonte y como bosquejo, va en el sentido de "una investigación histórica que, renunciando a una «neutralidad» ficticia, asumía [y asume] decididamente su significado político" (Gómez-Muller, 2009, p. 11). Así,

> el tono de mi relato no es neutro. No pretendo engalanar con las virtudes de la «objetividad» un análisis descarnado e indiferente con respecto a su tema de estudio, ni responde a un enfoque acrítico que consistiría en equiparar a los verdugos y sus víctimas, a los amos y a los esclavos, a las máquinas y a los seres de carne y hueso. (Van Daal, 2015, p. 9)

Mi pretensión ha caminado en la dirección distinta a los presupuestos generales desde los que se configura

> la historia académica [que] trata demasiado a menudo de enmascarar su inevitable parcialidad sirviéndose de la jerga y entibiando su forma de expresión, y al mismo tiempo seleccionando los hechos conocibles para plegarse a los cánones del pensamiento dominante y domesticar la memoria (...) para tomar alegremente partido por los fabricantes, los gobernantes y los economistas. (Van Daal, 2015, p. 10)

Pero al mismo tiempo, he decidido que tampoco está en el horizonte de mi elucidación reproducir una forma narrativa tendiente a desvalorizar el conocimiento histórico, lo cual procura "borrar del imaginario social todo lo que el pensamiento revolucionario había vuelto consciente y que por el bien de la dominación tenía que caer en el olvido, después de una última mistificación" (Amorós, 2016, p. 8). Lo que existe hoy es un fenómeno donde "el hombre, la moral, el Estado, la sociedad, fueron conceptos deshistorizados y renaturalizados" (Amorós, 2016, p. 5). Y la encargada de realizar esta labor ha sido esa

> reflexión académica seudorradical [que] se convirtió entonces en el instrumento idóneo para empujar la historia a la clandestinidad y hacer que el orden volviera al terreno de las ideas gracias a la recuperación de fragmentos críticos convenientemente desactivados, cosa fácil dado que las condiciones de degradación intelectual reinantes en los medios universitarios favorecían la falsificación. (Amorós, 2016, p. 8)

La deshistorización y renaturalización de las significaciones y las prácticas de los sujetos sociales en general, y de los sujetos sociales que se abocaron en algún momento del devenir histórico al rebelarse contra las relaciones sociales de dominio, es consecuencia del giro analítico que parte de "instalarnos en un mundo atomizado donde cada realidad humana es entendida como una mónada separada absolutamente de otras mónadas" (Gómez-Muller, 2009, p. 18). Lo que lleva a un argumento que desemboca en valorar a

> los acontecimientos fuera de la historia, integrándolos en su visión del mundo como metarrelatos, es decir, como categorías literarias atemporales. El hecho histórico, cargado de experiencia humana, pasaba a considerarse como una excepción que carecía de significado preciso, una interrupción condenable de la norma, una fisura reparable en las inmutables estructuras. La lógica fobia de la dominación a las revoluciones llevaba a que sus pensadores calificasen de mitos falaces todas las ideas que empujaban a los individuos hacia la realización colectiva en la historia de su propia libertad. (Amorós, 2016, p. 8)

En este sentido, dicho acercamiento nos sitúa en "el fragmentarismo [que] reproduce el régimen capitalista-liberal de la separación, limitan-

do e inclusive neutralizando el potencial crítico" (Gómez-Muller, 2009, p. 18-19). Esto porque el

> fragmentarismo «posmoderno» se presenta como un avatar (...) del modo especifico de racionalidad del capitalismo y del liberalismo: no se trata solamente de una forma «perezosa» de la razón, que renuncia a pensar la relación interna entre las cosas; es así mismo, y más fundamentalmente, un mecanismo de ocultación de esas mismas relaciones, que tiene por función la justificación del mundo de la competencia y la rivalidad (Gómez-Muller, 2009, p. 18).

El pensamiento histórico o pensamiento crítico es un esfuerzo por romper con lo que Sergio Tischler (2013) nombra como pensamiento identitario, el cual

> tiene la función de cerrar el antagonismo a través del fetichismo del concepto (...) es imposible pensar radicalmente el mundo (...) El despliegue de un pensamiento identitario es parte de una relación social basada en relaciones de dominio y en la jerarquía. (pp. 135-136)

Para situarme en el pensamiento histórico, es pertinente tener como referente la tesis xiv de Walter Benjamin, pues considero que ahí se condensan algunas claves para lograr articular una reflexión desde el pensamiento crítico, sobre todo el elemento central que tiene que ver con el conocimiento histórico, entendido como configuración desde cada ahora-tiempo. Como lo expresa Benjamin (2008b),

> la historia es objeto de una construcción cuyo lugar no es tiempo homogéneo y vacío sino el que está lleno de "tiempo del ahora" [*jetztzeit*]. Así, para Robespierre la antigua Roma era un pasado cargado de "tiempo del ahora" que él hacia saltar del *continuum* de la historia. La Revolución Francesa se entendía a sí misma como un retorno de Roma. Citaba a la antigua Roma tal como la moda a veces cita a un atuendo de otros tiempos. La moda tiene un olfato para lo actual donde quiera que lo actual dé señas de estar en la espesura de lo antaño. La moda es un salto de tigre al pasado. Sólo que tiene lugar en una arena en donde manda la clase dominante. El mismo salto, bajo el cielo de la historia, es ese salto dialéctico que es la revolución. (p. 51)

Lo que destaca en la tesis de Benjamin, o al menos lo que veo relevante para mi investigación, es, por un lado, que todo conocimiento histórico depende del lugar en el que estamos situados, es decir, no hay un lugar neutral, ascético, desde el cual analizar a los sujetos, siempre es en conflicto y ese conflicto implica, si lo vemos desde la perspectiva de Benjamin, que nuestro conocimiento puede partir del *continuum* de la historia o del *discontinuum*. El primero se refiere a la herencia, aquello que se transmite para reproducir la dominación, es el conocimiento de las clases dominantes; el segundo es la tradición, que cuando se logra volver una constelación, es decir, una memoria rebelde, se vuelve la tradición de los oprimidos. Bajo este postulado, el conocimiento histórico se crea a partir de un salto temporal, que se instituye como un salto dialéctico, este salto de tigre al pasado lo que produce es un proceso de actualización de lo sido, la actualidad está dada porque esos pasados se insertan en el tiempo del ahora para configurar una ruptura y una obstrucción en lo pasado y en el presente, esas interrupciones son las revoluciones.

El pensamiento crítico sólo se puede desplegar si tiene como punto de partida analizadores, los analizadores son las colectividades, las significaciones y las prácticas que ponen en cuestión, que interrogan y que rompen con lo instituido e institucionalizado, los analizadores sociales se contraponen a los indicadores sociales, puesto que

> la negativa a escuchar a los analizadores es sinónimo de negarse a analizar las contradicciones, a analizar la institución que se coagula sobre las ruinas del movimiento; y por otra parte, la negativa y el rechazo del profetismo indica, en el plano teórico, la integración progresiva dentro de lo instituido, dentro de las normas estabilizadas y estabilizadoras que son creadas tras el impulso revolucionario. (Lourau, 2008, p. 58)

Y es justo a lo que se refiere Benjamin con el salto del tigre y como es que éste configura un tipo de conocimiento histórico, un pensamiento histórico que no puede tomar forma más que a partir de que se construya una constelación revolucionaria,

> en el fundamento de la historiografía materialista hay en cambio un principio constructivo (...) Y la aprovecha para hacer saltar a una determinada época del curso homogéneo de la historia, de igual modo que hace saltar de su época a una determinada vida o del conjunto de una obra a una obra determinada. (Benjamin, 2008b, p. 54)

Y simultáneamente, esta constelación tiene un principio destructivo, pues la intención es hacer estallar el *continuum* de la historia, "el elemento destructivo o crítico en la historiografía se hace patente cuando hace saltar la continuidad histórica. La historiografía auténtica no elige su objeto con ligereza. No lo toma, lo extrae haciéndolo saltar del curso de la historia" (Benjamin, 2008b, p. 54). Por eso es que hablo del pensamiento crítico como pensamiento histórico, tanto desde mi perspectiva como de lo que me inspiran las tradiciones epistémicas y teóricas a través de las que intento partir, donde incluso puedo plantear que el pensamiento crítico puede ser, también, un pensamiento revolucionario si adquiere la dimensión de praxis.

Por medio del pensamiento crítico-histórico se puede al mismo tiempo encontrar otro de los elementos centrales que la perspectiva aporta, elemento que ayuda a poner en duda todo dejo teleológico con el que pudiera estar cargada la categoría de revolución, pues a una categoría como la de revolución constantemente se le ha pretendido neutralizar llevándola al momento futuro de un posible cambio social. Lo que contrapone Benjamin (2008b) es la necesidad de situarla en el tiempo del ahora, sólo así es posible saber que

> no hay un instante que no traiga consigo *su* oportunidad revolucionaria —sólo que ésta tiene que ser definida en su singularidad específica, esto es, como la oportunidad de una solución completamente nueva ante una tarea completamente nueva—. Al pensador revolucionario la oportunidad revolucionaria peculiar de cada instante histórico se le confirma a partir de la situación política. Pero se le confirma también, y no en menor medida, por la clave que da a ese instante el poder para abrir un determinado recinto del pasado, completamente clausurado hasta entonces. El ingreso en este recinto coincide estrictamente con la acción política (...) ésta, por aniquiladora que sea, se da a conocer como mesiánica. (p. 69)

Esta certeza ayuda a configurar un punto de partida para analizar la revolución de la vida cotidiana en los sujetos sociales que forman el montaje de esta investigación. Es un esfuerzo por tratar de historizar el propio concepto de revolución, y es una particular manera de historizar las revoluciones que la entiende como "el manotazo hacia el freno de emergencia que da el género humano que viaje en ese tren" (Benjamin, 2008b, p. 70). Lo que obliga a construir una historicidad distinta, una temporalidad basada en lo que afirmó la Internacional Situacionista, cuando hace un giro dialéctico en el entendimiento de las historias de las revoluciones sociales, donde plantean que las revo-

luciones que consideramos como las grandes victorias son nuestras más grandes derrotas, mientras las que concebimos como nuestras grandes derrotas revolucionarias son nuestras victorias, por ello nos proponen la necesidad de

> reemprender el estudio del movimiento obrero clásico de una forma desacostumbrada y, en primer lugar desacostumbrada en cuanto a sus diversas clases de herederos políticos o pseudoteóricos, pues no poseen más que la herencia de su fracaso. Los éxitos aparentes de este movimiento son sus fracasos fundamentales (el reformismo o la instalación en el poder de una burocracia estatal) y sus fracasos (la Comuna o la revuelta de Asturias) son hasta ahora sus éxitos abiertos, para nosotros y para el futuro. (Internacional Situacionista, 2012)

¿A qué se refiere la Internacional Situacionista con esta proposición?, que aquellos que se consideran como los vencederos de las grandes revoluciones sociales como la mexicana, rusa, china, española, cubana, entre otras, fueron aquellos que se encargaron de frustrar las fuerzas radicales y emancipatorias que participaron dentro de esos momentos revolucionarios, representan en otras palabras las fuerzas contrarrevolucionarias. Aún y a pesar de que se muestren como los herederos fieles de dichas revoluciones son, al final de cuentas, los que confabularon su derrota. Frente a esto, lo que se requiere es una nueva temporalidad, que dé nacimiento a una nueva constelación revolucionaria llena de sujetos e instantes que habitualmente son marginados, olvidados o silenciados.

Colectivos y movimientos de resistencia anticapitalistas, es decir, horizontes revolucionarios que están desplegando en la perspectiva de la crítica de la vida cotidiana y la autonomía como proyecto, ayudan a fijar la mirada en las formas de hacer política y de organización, así como en el proyecto político instituyente de los momentos de conflicto social generalizado, ya que es desde donde se pueden ver de modo manifiestas las rupturas del *continuum* de dominación, concebidas como un proceso autoantagónico que se vive en el día a día de los sujetos en lucha. Estos momentos de conflicto social y sujetos en ruptura elucidados en los instantes revolucionarios conformarán un *collage* que muestre la discontinuidad, las contradicciones, las potencialidades y los aspectos frustrados en dichas formas de hacer política y de organización revolucionaria, así como en el pensamiento crítico radical que despliegan.

Los sujetos sociales anticapitalistas y que trabajan por la autogestión integral de la vida configuran una forma de entender la revolución que se acompaña de una crítica de la vida cotidiana que implica: el reconocimiento del proceso de autoinstitución de la sociedad, el cuestionamiento de la alienación capitalista que impacta sobre todas las dimensiones de la vida, provocando formas de poder coercitivo y jerárquico, patriarcales y coloniales en las relaciones humanas.

Problemática que apunta a elucidar cómo es que, desde la crítica de la vida cotidiana y del proyecto instituyente revolucionario que cada uno de los movimientos anticapitalistas está desplegando, se alude y se hace germinar a una recreación integral de los modos de vida, puesto que hacen surgir instantes donde se hacen manifiestos atisbos de una subjetividad autónoma y libre, además, apuntan a conformar una vida como poesía, es decir, donde la creación social, la imaginación y la espontaneidad creativa significan el potencial instituyente de la sociedad.

Mediante la discusión sobre la constitución de una noción-práctica de revolución integral que se despliega desde cada tentativa de rebelión y lucha, se plantea la cuestión de una política prefigurativa (Graeber, 2002) en la praxis y el horizonte revolucionario, esto es, en la cotidianidad del antagonismo social de los movimientos y colectivos anticapitalistas. Pues consideran que sólo es desde cada ahora-tiempo (Benjamin, 2008b), en el aquí y ahora, que es posible desgarrar y trastocar la subjetividad capitalista, hacer grietas en la alienación que se produce en una sociedad heterónoma, donde se sacraliza la política (Colombo, 2005 y 2006).

La política prefigurativa es imaginar-construir-vivir en el aquí y ahora las relaciones sociales y prácticas que se elucidan en el proyecto y el horizonte ético-político revolucionario. Es la creación de una forma de hacer política que no escinde los medios de los fines, sino que parte de la congruencia entre éstos. De ahí es que mediante una política prefigurativa es que podemos proponernos y disponer la acción hacia la auto-emancipación y la emergencia de una sociedad autónoma como proyecto.

La praxis que emerge en estos proyectos revolucionarios, en tanto política prefigurativa, se dirige contra el proceso de alienación que provoca una vida dentro de la sociedad capitalista —producto de la dominación y la explotación—. En este sentido, representa un cuestionamiento radical del pensamiento y la práctica liberal, en todas sus vertientes, desde el fascismo hasta las democracias actuales, pasando por los socialismos reales y los regímenes de bienestar; los horizontes revolucionarios que generan los sujetos anticapitalistas hacen una des-

acralización de la política liberal, rompen con aquellas nociones que ya se dan por hecho y que se conciben como algo natural dentro de la lógica de la participación política: la democracia, la representación, la política profesional, lo político reducido al ámbito del Estado, la globalización neoliberal —que se asume, además, como algo sobre lo que no se puede intervenir—, la jerarquía y la ciudadanía.

Incluso, bajo un esfuerzo de desacralización de la política que se configura al posicionarse los sujetos desde un proyecto revolucionario en la perspectiva de la autonomía se da, también, un cuestionamiento radical del activismo de la buena voluntad que ocurre y se reproduce dentro de las organizaciones no gubernamentales (ONG) y las organizaciones asistenciales, del leninismo y el guevarismo entendido como una militancia que conlleva el sacrifico y se posiciona como la vanguardia, de la actitud individualista que pone como punto de partida para la transformación social, los cambios en el estilo de vida, y de la participación política encaminada a empoderar a los ciudadanos para hacerlos capaces de incidir en las políticas públicas.

Una política que desacraliza y que se despliega como una tentativa de ruptura de la alineación esboza un horizonte histórico, pues se reconoce un devenir de conflicto social, esto es, el *discontinuum* de la historia (Benjamin, 2008b) donde el hacer humano está en el centro, ya que la historia se entiende como un proceso de autoinstitución de la sociedad a partir de las dimensiones de los instituyentes y lo instituido; esboza, también, un horizonte político y organizativo, pues adquieren protagonismo las nociones-prácticas de la acción directa[2] y la autogestión que implican un proceso de autoorganización que trabaja por la autonomía como proyecto; y finalmente, esboza un horizonte de sentido producto de que se crea una relación diferente con la realidad, una relación donde los sujetos se reconocen como los creadores de su mundo, y donde se niega cualquier elemento extrasocial que se quiera imponer como creador de la sociedad, solamente los sujetos sociales mediante su hacer e imaginación radical crean la sociedad en la que viven.

Los colectivos y movimientos anticapitalistas que se instituyen como los sujetos de la investigación no conforman un proyecto revolu-

[2] La genealogía del concepto acción directa que recuperó para mi reflexión, es la surge en el contexto del movimiento obrero revolucionario, donde por acción directa se entiende el ejercicio de la lucha y la organización por los propios sujetos sin intermediaros ni dirigentes, y que está orientada directamente a la auto-liberación de toda forma de dominación. Mediante la acción directa se rechaza la separación entre medios y fines, al igual que cualquier concepción gradualista-transitoria de la lucha o de la emancipación.

cionario único y homogéneo, mucho menos son parte de una iniciativa de carácter mundial que conspira contra el capitalismo, ni siquiera los colectivos y movimientos que son afines a un mismo horizonte ético-político se puede decir que son parte de un mismo proyecto y que tienen una misma línea de acción. Tampoco se puede decir que estos movimientos y colectivos son parte de los horizontes revolucionarios que considero instituyentes de la idea de revolución de la vida cotidiana —anarquismo, situacionismo, etc.—, existe un proceso de resonancia de una noción de revolución en el sentido de la autonomía de la que se apropian y recrean los movimientos y colectivos anticapitalistas, y al mismo tiempo, al recrear y resignificar esa noción de revolución hacen resonancia en otros horizontes de lucha. Diálogo a partir de la construcción de imágenes narrativas que se convierten en constelaciones dialécticas, cuando se les vincula en función de las afinidades y las alteridades, cuando se les incorpora a la memoria colectiva que configuro como la tradición de los oprimidos (Benjamin, 2008b).

Cada uno de estos colectivos y movimientos produce sus proyectos, prácticas y significaciones desde su propia cotidianidad, desde su propio contexto social-histórico, por lo que la manera como se encuentran con los demás es a partir de la resonancia y afinidad, no existe una articulación, ni una organización, sino vínculos descentralizados y discontinuos.

Estos colectivos y movimientos, al instituir una política prefigurativa y desarrollar una crítica de la vida cotidiana que pone en cuestión la dominación, están existiendo como crítica y crisis de la sociedad heterónoma, existen como negación, ruptura y antagonismo del mundo instituido, por tanto, están haciendo resonancia de un devenir revolucionario que trabaja por la autonomía, que desacraliza la política pues permite que la pensemos más allá de la lógica liberal y que esboza una subjetividad reflexiva y deliberante. Un devenir revolucionario que durante más de 200 años —520 años si partimos de las luchas de los pueblos indígenas en América por su territorio y contra el colonialismo— se enfrentó a la perspectiva dominante de entender y hacer posible una revolución; y por tanto, quedaron ocultas estas existencias revolucionarias —el anarquismo, el comunismo de consejos, la perspectiva situacionista, los proyectos revolucionarios anticoloniales, etc.— que eran consideradas pre-políticas, milenaristas, utópicas o simplemente ingenuas.

Estos horizontes revolucionarios no esperaban a un futuro lejano donde iba ocurrir la revolución, no creían que el progreso y la fe en el trabajo iba llevar irremediablemente al fin del capitalismo, no pensaban que un grupo de iluminados, portadores de la consciencia, organiza-

dos en un partido o dirigiendo un ejército jerárquico iban a cambiar el estado de cosas de arriba hacia abajo. Estaban y están situados en la autonomía como proyecto.

La sacralización de la política y la alineación capitalista son el resultado de la autoinstitución de la sociedad como una sociedad heterónoma. La heteronomía implica, para Castoriadis, una sociedad fundada bajo un principio extrasocial, ya sea los antepasados, las leyes de la historia o de la naturaleza, Dios, entre otros. Implica no reconocer que la meta-norma, las instituciones y el magma de significaciones imaginarias sociales que instituyen a la sociedad y que le permiten vivir en conflicto son creaciones sociales, por tanto, se les atribuye a otros, a quienes se consideran como los dirigentes, configurando una relación social que se basa en el poder jerárquico, en la dominación (Castoriadis, 1983, 1993, 2004 y 2011).

El ocultamiento del proceso de autoinstitución de la sociedad y de la capacidad instituyente de la sociedad cuando se transforma en colectivo anónimo (Castoriadis, 2011), así como la repetición que niega la creación y la imaginación, se trastocan cuando irrumpen momentos y actos revolucionarios, pues en esos instantes se conforma una política prefigurativa que reconoce el flujo social del hacer (Holloway, 2002). El devenir revolucionario discontinuo de los movimientos y colectivos que crean prácticas y significaciones en el sentido de la autonomía como proyecto descubre la fantasmagoría de la sociedad heterónoma, se rompe con la temporalidad homogénea y vacía,[3] pues se crea una temporalidad donde se condensan una pluralidad de tiempos vividos.

Al mismo tiempo, es necesario reconocer la historicidad, el devenir social-histórico de los sujetos sociales, las instituciones y significaciones imaginarias sociales, esto permitirá reconocer que la historia "«es» el propio despliegue de la sociedad y un autodespliegue sin el cual la sociedad no podrá existir (...) No hay lo social por un lado, y lo histórico por el otro. La sociedad «es» «histórico-social» en su propio modo de ser" (Ibáñez, 2005, p. 120).

En este sentido, es importante mirar a los sujetos sociales en los momentos y en los actos revolucionarios, ya sea si se trata de una insurrección generalizada o de un gesto insumiso y de insubordinación, ya que durante ese instante se asoman las posibilidades de pensar la política y la vida misma desde otra perspectiva (Vaneigem, 1988). En

[3] Por tiempo homogéneo y vacío Walter Benjamin (2008b) se refiere a la concepción del tiempo que se iguala a la concepción temporal del progreso capitalista, así como a la máquina que el capitalismo elaboró para igualar el tiempo de vida a la jornada de trabajo: el reloj.

los momentos y los actos revolucionarios se despliega la imaginación radical y la creatividad espontánea que son potenciadores de nuevos horizontes históricos, políticos, organizativos y epistemológicos.

Los horizontes rebeldes se niegan a que la noción de revolución sea recuperada por el hacer y pensar provenientes de la izquierda estatista, en este sentido, la política prefigurativa genera un desvío (*Détournement*).[4] Ahora, como en 1919 en la Makhnovtchina ucraniana, como en 1936 en la Revolución española que se desplegó desde la tradición libertaria, como en el Mayo francés de 1968 y como en la insurrección del EZLN de 1994, estos horizontes rebeldes se plantean crear instantes de insubordinación que permitan desviar la significación de la revolución hacia la ruptura con toda forma de dominación: contra la división de la sociedad entre dirigentes y ejecutantes, contra el patriarcado, contra la división entre el hacer y el trabajo, así como contra el uso utilitario y extractivista de la naturaleza.

Una labor de desvío del horizonte revolucionario que apueste por la rebelión en el día a día contra lo instituido, que trastoque las cuatro ruedas del capitalismo que reconocen los zapatistas del EZLN: la explotación, el despojo, la represión y el desprecio (EZLN, 2005), está en afinidad con una revolución sin nombre, una revolución que emerge desde la clandestinidad de la vida cotidiana, desde los instantes vividos como insumisión de la jerarquía (Vaneigem, 1988). Es una revolución social, una revolución de la vida cotidiana, que rechaza cualquier pretensión de asociar el término con dirigentes, vanguardias, estatuas, nombres de calles, desfiles militares, constituciones políticas, comisarios, purgas, mártires, héroes, mausoleos, burócratas, tiranos, demagogia, prestigio y espectáculo.

Pensar la revolución en el sentido de un horizonte anticapitalista y antiestatal implica pensar en la autogestión de la vida, ya no es un instante excepcional, a menos que hablemos de un "estado de excepción permanente" en afinidad con Benjamin (2008b), donde es posible reconocer que el antagonismo social y la crisis, la catástrofe y las posibilidades emancipatorias no son algo esporádico ni un accidente, sino que conviven en contradicción desde dos temporalidades: el *continuum* histórico, la historia de los vencedores, la historia del flujo homogéneo y vacío de la dominación; y el tiempo discontinuo, los momentos

[4] *Détournement* o desvío visto en el sentido situacionista es un acto de expropiación a los expropiadores, de negación de la negación, sirve para mostrar que detrás del espectáculo se encuentra la vida real. Conlleva tomar aquello que se ha apropiado la sociedad espectacular-mercantil, invertirlo y crear un nuevo sentido en la perspectiva de la rebelión y la insumisión (Internacional Situacionista, s.f.).

de interrupción de esa dominación, los saltos fuera de la historia que ponen en cuestión la heteronomía.

La rebelión contra la dominación ha sido el movimiento instituyente en la historia de la humanidad. La genealogía de cada creación social y de cada significación que ha contribuido a la autoinstitución de la sociedad está en la rebelión contra la dominación. La rebelión hace que la historia se mueva, que haya rupturas, saltos, discontinuidades. La rebelión es la dialéctica destrucción-creación, que es desde donde se instituye lo social-histórico: la sociedad. Las creaciones sociales que generan las rebeliones contra la dominación no implican que la sociedad ha avanzado hacia mejores formas de organización social, o que la historia de la humanidad se dirige hacia una vida sin dominación ni explotación. La rebelión nos sitúa en la incertidumbre, por tanto, la rebelión está en contradicción con toda idea de progreso social.

El paso de la heteronomía a la autonomía será un devenir discontinuo de creación de relaciones sociales otras, acompañado de un salto, un instante excepcional que haga estallar las formas de dominación que son instituidas en la cotidianidad de las sociedades. La revolución social es simultáneamente devenir e irrupción, implica temporalidades de largo plazo e instantes excepcionales. Esto porque no puede darse un proceso de transición de la heteronomía a la autonomía, estamos ante la disyuntiva la emancipación o la alienación. Se configura, entonces, una ruptura con las formas teleológicas y teológicas de entender la revolución y la historia, rompen con la fe en el progreso y con cualquier postura y práctica que piense que el fin justifica los medios.

Romper con las concepciones teleológicas de la revolución fuerza a pensar en una revolución social que se hace en el aquí y ahora, que no implica un devenir progresivo —basado en la acumulación de fuerzas—, la revolución no está en el futuro, sino en cada ahora-tiempo de insubordinación y se impulsa desde las posibilidades rebeldes de la tradición de los oprimidos (Benjamin, 2008b). Mientras que romper con las concepciones teológicas los fuerza a deshacer con las mistificaciones de los dirigentes —a crear una desconfianza en los jefes y en los que suspiran por convertirse en eso—, la revolución social por la autogestión de la vida es la creación de un sentido nuevo, de nuevas relaciones sociales de apoyo mutuo, afinidad y horizontalidad, significa una constelación de luchas, gestos e historias rebeldes e insurrectas, es un devenir discontinuo y descentralizado.

Una revolución social que tiene como horizonte la autonomía como proyecto no se contenta con las versiones estructural-funcionalistas de los programas "revolucionarios" estatistas y vanguardistas —en sus acepciones teleológicas y teológicas— que piensan en cambios

en la estructura económica y política; pensar en estructuras lleva a la refuncionalización de la dominación, a la reproducción del capitalismo, es una fantasmagoría que sólo sirve para cambiar de amos y de explotadores. En afinidad con Raoul Vaneigem (s.f.), una revolución de la vida cotidiana que tiene como horizonte la realización de todos los placeres significa el despliegue de la creatividad de los sujetos en lucha, es una revolución total y unitaria, esto es, "que estimula por todas partes la libertad y el reforzamiento de las pasiones" (p. 33).

Las versiones estructural-funcionalistas de la revolución de los grupos políticos vanguardistas y los dirigentes iluminados —desde las versiones más "abiertas" del poder popular hasta el marxismo-leninismo más ortodoxo, pasando por las experiencias de los gobiernos progresistas de Latinoamérica, como el "socialismo" del siglo XXI venezolano y el "socialismo comunitario" boliviano— sólo ven las rutas preestablecidas por la sociedad espectacular-mercantil —las elecciones o la violencia— para hacerse del control del poder político del Estado; aluden a la necesidad de construir grandes partidos lo suficientemente verticales y disciplinados, dicen que basta con hacerse del control de los medios de producción, expresan que se deben crear ejércitos populares jerárquicos y profesionalizados, le apuestan a las organizaciones de masas donde logren mantener un control corporativizado y autoritario. En distintos momentos históricos las diferentes versiones de la izquierda estatista han suscitado esperanzas —han logrado crear una fantasmagoría— de que a través de sus medios y métodos es posible una transformación de la sociedad, sin embargo, sus formas de hacer política: la acumulación de fuerzas, el centralismo, la delegación-representación y las direcciones no permiten construir nuevas relaciones sociales, se enmarcan en la misma lógica de aquello que "buscan" combatir, caen en la reproducción de la heteronomía.

El otro horizonte, el de la autonomía como proyecto, se ha expresado de manera marginal en los últimos 200 años —520 años si partimos del horizonte de lucha y vida de los pueblos indígenas—; han sido menospreciadas por la propia izquierda estatista las tentativas revolucionarias que constituyen una constelación rebelde y que han impulsado las colectividades en ruptura cuando despliegan formas de hacer política prefigurativas (Graeber, 2011), sin embargo, constituyen un devenir discontinuo y descentralizado de instantes que simultáneamente destruyen el mundo instituido y crean un mundo nuevo desde la vida cotidiana, trastocándola y provocando crisis en las relaciones y significaciones de dominación. Es un devenir discontinuo debido a que no se trata de un proceso progresivo ni acumulativo, porque no contiene un final irremediable e independiente a los seres humanos, sino que se ha dado a saltos, son espacios-tiempos donde se interrumpe la

institución heterónoma. Es un devenir descentralizado porque se da en todas partes, desde cada lucha local, en cada experiencia de resistencia donde se apueste por la acción directa y la autogestión, es un hacer instituyente que se ha expresado de modo transversal.

Por eso es que requiere vincularse a modo de constelación, o dicho en otras palabras, a partir de un montaje creativo que puede tener la forma de un collage, pues

> articular históricamente algo pasado significa: reconocer en el pasado aquello que se conjunta en la constelación de uno y un mismo instante. El conocimiento histórico es siempre el conocimiento de un instante. Al replegarse como un instante –como una imagen dialéctica–, el pasado entre el recuerdo obligado de la humanidad. (Benjamin, 2008b, p. 73)

Si vemos el esfuerzo de construcción de una constelación revolucionaria en el plano de lo metodológico, hacemos explicita la

> importancia metódica de la confrontación de la época de que se trata en cada caso con la historia previa (...) En virtud de esta confrontación, la época de la que se trata en cada caso se vuelve *solidaria* con el presente actual del que escribe la historias. (Benjamin, 2008b, p. 72)

De ahí resulta la necesidad del pensamiento crítico-histórico, pues me obliga a situarme como sujeto dentro de esta misma constelación, "el sujeto que escribe la historia es por derecho propio aquella parte de la humanidad cuya solidaridad abarca a todos los oprimidos" (Benjamin, 2008b, p. 76). Y con esta cita no quiero parecer que me posiciono con una actitud pretensiosa y narcisista, pensando que lo que yo hago resulta en algo trascendental para los sujetos en lucha. Veo, por el contrario, la labor de escribir las historias de los oprimidos como uno que es militante y en muchos casos anónimo, pues al final de cuentas hay que ser conscientes de que "la construcción histórica está consagrada a la memoria de los sin nombre" (Benjamin, 2008b, p. 92). Pero no sólo,

> la imagen del pasado que relampaguea en el ahora de su congnoscibilidad es una imagen del recuerdo. Se asemeja a las imágenes del propio pasado que se le aparecen al hombre en un instante de peligro. Son imágenes que vienen como se sabe, de manera involuntaria. La historia es, entonces, en

> sentido estricto una imagen surgida de la remembranza involuntaria; una imagen que se le enfoca súbitamente al sujeto de la historia en el instante del peligro. La capacidad del historiador depende de la agudeza de su conciencia para percibir la crisis en que el sujeto de la historia ha entrado en un momento dado. Este sujeto no es de ninguna manera un sujeto transcendental sino la clase oprimida que lucha en su situación de mayor riesgo. En el instante histórico, el conocimiento histórico es para ella y únicamente para ella. Con esta determinación se confirma la eliminación del momento épico en la exposición de la historia. Al recuerdo involuntario no se le aparece nunca —y esto lo diferencia del arbitrario— un transcurso sino tan sólo una imagen. (De ahí el desorden como espacio figurativo de la remembranza involuntaria). (Benjamin, 2008b, p. 96-97)

Pensamiento no-estatal. Estado de excepción y conflicto social

Si la historia se expresa como un estado de excepción permanente y los instantes revolucionarios son la detención, la instauración de la excepción como medio de hacer visible la crisis, los movimientos anticapitalistas significan una forma que adquieren los sujetos sociales para generar la crisis, para poner en cuestión el *continuum*. Concebir a los movimientos anticapitalistas de este modo permite pensarlos como sociedad instituyente, es decir, como expresión de una parte del colectivo anónimo que desde su hacer pensante configuran un magma de significaciones sociales que se instituye en formas de hacer política y de organización que se enfrentan a la sociedad heterónoma (Castoriadis, 2002, 2006 y 2008).

Permite reconocer que los movimientos anticapitalistas no son sólo agrupaciones sociales o sectoriales, son sujetos en ruptura. Su resonancia no reside en su tamaño, su fuerza o su presencia pública, sino en su capacidad de hacer grietas en la sociedad heterónoma mediante sus prácticas, sus horizontes ético-políticos y sus proyectos.

Reconocerlo de esta manera representa un esfuerzo por pensar a contrapelo, desde la excepción, fuera de la continuidad de la historia y en contraposición de la heteronomía, pues en lo que se hace énfasis desde esta perspectiva es en los momentos de autoalteración y de creación de significaciones; esto es, la capacidad instituyente de los movimientos anticapitalistas, en los instantes en que trabajan por la autonomía desde formas de hacer política que han creado y pensado. Estos sujetos sociales exigen una perspectiva distinta de abordaje, un trabajo de elucidación no-estatal que se acompañe en una relación de

afinidad con el modo de entender la historia a contrapelo y, que además, parta de la noción del tiempo como discontinuo.

Considero que para reflexionar sobre movimientos que existen por la autogestión y generan prácticas en la perspectiva de la acción directa —que están contra las relaciones de mando-obediencia—, es pertinente romper con algunos de los límites mentales que tenemos, con el magma de significaciones sociales de la teoría heredada, para estar en condiciones de fracturar con las formas dominantes y hegemónicas de abordar a los movimientos y sujetos en lucha, que únicamente se dedican a caracterizarlos, darles adjetivos y calificarlos. Corrientes que, dice Jorge Alonso (2011), al ser

> definiciones clásicas, eurocentristas, desde los diversos nortes contra los sures, ya no sirven para captar lo que es un movimiento social. El movimiento que va en la dirección de emanciparse del Estado y del capital no será necesariamente masivo, visible, captable en una imagen. Cualquier sujeto colectivo, independientemente de su tamaño, de su visibilidad, si en su vida cotidiana erosiona al capital y al Estado se convierte por eso mismo en un movimiento que en algún momento podrá generar convergencias con movimientos de la misma naturaleza. (p. 22)

Los momentos de antagonismo que generan los movimientos anticapitalistas no son algo casual ni esporádico en la historia. El antagonismo, la lucha de clases y la lucha contra el Estado son parte de la cotidianidad de los sujetos, de una constelación de experiencias que viene de muy atrás en el tiempo, son instantes —tiempos vividos— que desgarran la subjetividad de los sujetos sociales en el día a día. Los momentos de excepción irrumpen todos los días, tanto desde las instituciones como desde los de abajo. El ser capaz de reconocer esto en los movimientos anticapitalistas, saber mirar la potencialidad emergente en sus formas de hacer política y en sus proyectos, es lo que abre un magma de significaciones sociales de ruptura con el Estado y el capitalismo.

Sin embargo, tampoco puede pensarse en la existencia de una esencia rebelde y autónoma en los sujetos, las rupturas con las relaciones sociales estatales y capitalistas no es algo que se dé como parte de la propia naturaleza del ser humano, las grietas en la dominación son creaciones que se dan en un devenir histórico-social contradictorio. En el presente hay instantes, lo más, en que los sujetos sociales reproducen en su hacer y pensar al Estado y al capital; y hay instantes, los menos, en que generan crisis y ponen en cuestión

la reproducción de las instituciones heterónomas. Los movimientos anticapitalistas son sujetos colectivos que se instituyen, en situaciones concretas, desde un magma de significaciones sociales, formas de hacer política y de organización para luchar contra el despojo, la explotación, la represión, el desprecio y la dominación, y en algunos casos son sujetos capaces de crear otras relaciones sociales, de poner en marcha proyectos de autonomía.

Para los movimientos anticapitalistas, aquellos que trabajan por la autonomía —no sin contradicciones y dificultades—, las categorías de autoinstitución (Castoriadis, 2006) y sociedades en movimiento (Zibechi, 2008), en afinidad con las reflexiones de Clastres (2010) y Scott (2009) sobre las sociedades que se han opuesto o han huido de la forma-Estado, son lo que me inspira a proponer una perspectiva no-estatal de pensamiento sobre las colectividades en ruptura. Perspectiva desde la que busco esbozar la proposición de que el conflicto social a lo largo de la historia se genera como una lucha contra la heteronomía, es decir, contra la división entre dominantes y dominados.

Para potenciar la perspectiva de la historia a contrapelo, para pensar desde las rupturas del *continuum*, hay que ver la historia, también, como una pluralidad de luchas contra el Estado; sin embargo, no se trata de sustituir con esto la idea de Marx y Engels —configurada acorde a una fe en el progreso— de que el motor de la historia es la lucha de clases, por la idea de que el motor de la historia es la lucha contra el Estado —manteniendo la misma carga teleológica—, recurrir a ello es volver a una concepción ortodoxa y determinista de la historia, es pensar que aquello es una característica intrínseca al ser humano.

Hablar de la historia como una lucha contra el Estado es reconocer que los instantes de antagonismo social se impulsan desde un flujo social de rebeldías (Tischler, 2009) que se enfrenta a la dominación, al poder coercitivo y a la imposición de una fuerza exterior a la sociedad, en este sentido, la lucha de clases es sólo una expresión de esa lucha contra la heteronomía, creada en el contexto del mundo del trabajo a partir de las luchas generadas por los movimientos obreros y campesinos. La lucha económica entre clases antagonistas es posterior a la lucha producto de la división de la sociedad entre unos que mandan y otros que ejecutan.

Partir de esta reflexión, que se articula desde los planteamientos de Clastres (2010), Scott (2009) y Castoriadis (1998) aporta categorías y experiencias, no para decir que la lucha contra el Estado es permanente y el motor de la historia, sino para ver que, de modo latente, en los instantes generados por el antagonismo social, en esos relámpagos que si no los convertimos en imágenes dialécticas se pueden per-

der en el *continuum*, se instituyen prácticas que niegan la dominación y las formas de poder coercitivo.

Pensar de modo no-estatal conlleva dejar de teorizar desde concepciones como ciudadanía, representación, acumulación de fuerzas, Estado de derecho, ley, derechos humanos y sociales, cohesión social, desarrollo y estabilidad, pues todas se enmarcan en las lógicas de la institución heterónoma, ocultan la crisis, los intentos de ruptura y el conflicto social. La sociedad es un devenir contradictorio de lucha contra y más allá de la alienación social —el trabajo abstracto, la representación política, etcétera—.

La emergencia de los movimientos anticapitalistas actuales ha vuelto a hacer explícito el carácter antiestatal presente en el flujo social de las rebeldías, en la tradición de los oprimidos. Sus formas de hacer política y su horizonte ético-político han abierto el camino a experiencias, sujetos sociales y modos de pensar marginales, desde su lucha contra la heteronomía, que permiten dar cuenta de lo histórico-social de modo distinto, de romper con el tiempo y la teoría vacíos y homogéneos; dejan atrás las categorías y los métodos que se presentan como neutrales.

La decisión de proponer como recurso epistémico la postura de un pensamiento no-estatal responde a que los movimientos anticapitalistas y el movimiento anarquista a lo largo de toda su historia desbordan los límites que impone el Estado —entendido como relación de mando-obediencia, como esa división de la sociedad entre dirigentes y ejecutantes— desbordan su lenguaje, sus instituciones, sus significaciones imaginarias sociales, sus prácticas, pero también desbordan los modos de hacer ciencia inscritos —como el Estado— en el imaginario social instituido del dominio racional (Castoriadis, 2000).

Un intento por construir imágenes dialécticas de los movimientos actuales y sus respectivas constelaciones con los pasados de conflicto social, dentro de las fronteras conceptuales del Estado, dejaría fuera aquello que alude al trabajo por la autonomía de estos sujetos sociales, sus instantes de ruptura: el *discontinuum* de la historia y del ahora-tiempo. Ello se debe a que

> los movimientos del abajo que protagonizan las luchas antineoliberales se diferencian de los movimientos sindicales porque la mayor parte de sus miembros no son ciudadanos, es decir, porque pertenecen a colectivos que no tienen acceso a un trabajo digno y estable, a vivienda, salud, y educación decorosas y que, para conseguirlos, deben a menudo trans-

> gredir el orden legal y utilizar la violencia, algo que no necesitan los miembros de la sociedad civil. (Zibechi, 2010, p. 67)

Lo que está detrás de dicha propuesta de pensamiento no-estatal es la pretensión de "voltear al mundo de cabeza, pensar el mundo desde la perspectiva de la lucha" (Holloway, 2009, p. 18). Romper la lógica que se presenta en buena parte de "los trabajos de los investigadores: es imposible pensar la sociedad sin el Estado, el Estado es el destino de toda sociedad. En esta actitud se revela un fondo etnocéntrico, tanto más sólido en cuanto es a menudo inconsciente" (Clastres, 2010, p. 159).

Esta concepción olvida que en el mundo la era no-estatal es la que ha durado más tiempo en comparación a las tres eras que le siguieron: la era de los estados a pequeña escala cercados por amplias y visibles periferias no-estatales, el periodo donde esas periferias son reducidas y acosadas por la expansión del poder estatal, y finalmente la era que nos ha tocado vivir, donde el mundo entero es prácticamente un "espacio administrado" y las periferias no-estatales se mantienen, seguramente reducidas en territorios y visibilidad, en su lucha contra el Estado (Scott, 2009).

La historia de estas periferias, por ejemplo, las cien millones de personas en las tierras altas del sureste de Asia (Scott, 2009) o las miles de sociedades indígenas —sólo en América— en lucha contra las formas de poder coercitivo (Clastres, 2010), donde "prácticamente todo lo que concierne a los medios de vida de estas personas: la organización social, las ideologías e incluso su cultura principalmente oral, se puede leer como un posicionamientos estratégico diseñado para mantener el Estado a distancia" (Scott, 2009, p. 10), se encuentran en afinidad con los 150 años de historia del movimiento libertario y con las prácticas autogestivas y de acción directa de los movimientos anticapitalistas actuales, como la experiencia de autonomía zapatista del EZLN y las comunidades indígenas rebeldes zapatistas. La perspectiva epistémica y las nociones para mirar a estos distintos sujetos se pueden vincular para configurar una historia anarquista (Scott, 2009), una antropología anarquista (Graeber, 2011) y una investigación militante desde los propios movimientos (SCI Marcos, 2003a) que rompa y cuestione "la vasta bibliografía sobre la forma-Estado, contemporánea e histórica, que prácticamente no presta atención sobre su anverso: la historia de los que quieren vivir sin Estado de modo deliberado y reactivo" (Scott, 2009, p. 10).

Un pensamiento no-estatal y una concepción de la historia a contrapelo, en una relación de afinidad, rompen con dos caras del etnocentrismo de la civilización occidental y, por tanto, de su concepción de

la ciencia, en cuanto significación imaginaria social producto de esta institución. De un lado esa idea de que "cada uno de nosotros lleva efectivamente en sí, interiorizada como la fe del creyente, la certeza de que la sociedad es para el Estado" (Clastres, 2010, p. 159), y del otro lado, "la convicción complementaria de que la historia tiene un sentido único, que toda la sociedad está condenada a emprender esa historia y a recorrer las etapas que conducen de la barbarie a la civilización" (Clastres, 2010, p. 159).

Pensar de modo no-estatal no es olvidarse de que existe el Estado, no se trata de pensar lo que plantea Lewkowicz (2004) cuando sostiene que está agotada "la capacidad que esa cosa tenía para instituir subjetividad y organizar pensamiento" (p. 11). Tampoco es olvidarse de sus establecimientos, ni despreciarlo, en primer lugar porque no es una cosa ni un instrumento al servicio de algún grupo, el Estado es aquello que está fundado

> sobre la división amos-esclavos, señores-súbditos, dirigentes-ciudadanos, etc. La marca primordial de esta división, su lugar privilegiado de desarrollo, es el hecho macizo, irreductible, quizás irreversible, de un poder separado de la sociedad global, puesto que solamente algunos miembros lo poseen; de un poder que, separado de la sociedad, se ejerce sobre ella y, en caso necesario, contra ella. Lo que aquí se ha señalado es válido para el conjunto de las sociedades con Estado, desde los despotismos más arcaicos hasta los Estados totalitarios más modernos, pasando por las sociedades democráticas, cuyo aparato de Estado no por liberal deja de constituirse en el dueño encubierto de la violencia *legítima*. (Clastres, 2010, p. 125)

En este sentido, pensar de modo no-estatal es romper con la creencia de un pacto social fundador del Estado, o con la idea de que en algún momento una sociedad le otorgó la legitimidad en el uso exclusivo de la violencia; también es dejar de pensarlo a partir de una "lenta realización de las condiciones internas, socioeconómicas (...) [que permitió] su aparición" (Clastres, 2010, p. 169). Su origen es "exterior, contingente, inmediato de la violencia" (Clastres, 2010, p. 169), producto de la invasión, el despojo, el colonialismo y la conquista, pero que con el paso de los siglos se instauró bajo la idea de que "las leyes, los principios, las normas, los valores, los sentidos, son establecidos de una manera definitiva, y en el que la sociedad o el individuo, según el caso, no tienen ninguna influencia sobre ellos" (Castoriadis, 2000, p. 27). Se internaliza el Estado y nos convertimos en una sociedad heterónoma al reproducir

todos los días las relaciones sociales y las significaciones que sostienen la institución del dominio racional.

Por tanto, se configura también una ciencia situada dentro de este magma de significaciones imaginarias sociales, que se considera como un conocimiento con validez universal y atemporal, "sin darse cuenta de que en muchos sentidos permanece sólidamente instalada en su particularidad, y que su pseudodiscurso científico se degrada rápidamente en verdadera ideología" (Clastres, 2010, p. 16).

En la perspectiva del estado de excepción permanente también se hace visible que los establecimientos y las significaciones imaginarias sociales del Estado, y la meta-norma que instituye la sociedad heterónoma, ocultan la "estrecha relación que éste mantiene con la guerra civil, la insurrección y la resistencia" (Agamben, 2004, p. 24). Mirar desde el estado de excepción permanente hace manifiesta la lucha, visibiliza el hecho de que "no se puede comprender el poder como violencia (y su forma última, el Estado centralizado) sin el conflicto social" (Castres, 2010, p. 20).

Así, mirar de modo no-estatal es mirar la lucha de algunos sujetos sociales, en algunos instantes a lo largo de la historia de la humanidad, contra la división de la sociedad entre dirigentes y ejecutantes. Al configurarse el pensar no-estatal como el lugar desde el cual se trata de hacer la recuperación de un pasado y de un tiempo actual de formas de hacer política y de organización relacionadas con la autonomía, estamos situados desde la perspectiva epistémica de que

> la mayor división de la sociedad, la que funda todas las demás, incluida sin duda la división del trabajo, es la nueva disposición vertical entre la base y la cúspide, es la gran ruptura política entre poseedores de la fuerza, sea bélica o religiosa, y sometidos a esa fuerza, la relación política del poder precede y funda la relación económica de explotación. Antes de ser económica, la alineación es política, el poder está antes del trabajo, lo económico es un derivado de lo político, la emergencia del Estado determina la aparición de las clases. (Clastres, 2010, p. 165)

Los movimientos anticapitalistas actuales y el movimiento anarquista se han situado en los márgenes. Por tanto, la necesidad de mirarlos en tanto sociedades antiestatales o periferias en resistencia al Estado (Scott, 2009) no es sólo porque el capitalismo y los gobiernos los excluyeron, los expulsaron como ciudadanos y como trabajadores asalariados formales. En estos movimientos ya no existe la pretensión de

hacerse de medios o de pelear para que se les incorpore, existe en estos sujetos sociales "un principio de la evasión" (Scott, 2009, p. 182), de escapar de una sociedad dividida mediante un disposición vertical.

La apuesta por mirar desde los sujetos sociales y desde una perspectiva no-estatal, desde las significaciones, prácticas y capacidad reflexiva de estos, permite, por ejemplo, en el caso del antropólogo Pierre Clastres (2010) dar un giro a la antropología política, donde fue capaz de reconocer que

> lo que nos muestran los salvajes es el esfuerzo permanente para impedir a los jefes ser jefes, es el rechazo de la unificación, es el trabajo de conjurar el Uno, el Estado. La historia de los pueblos que tienen una historia es, se dice, la historia de la lucha de clases. La historia de los pueblos sin historia es, diremos con igual grado de verdad, la historia de su lucha contra el Estado. (p. 179)

Es necesario mirar desde los sujetos sociales en sus instantes de ruptura, desde sus procesos de reflexión y sus prácticas políticas, pues tanto los movimientos anticapitalistas que emergieron desde la década de los noventa, como los movimientos con una historia de más de 150 años, por ejemplo el anarquista, obligan a volver a ver la historia como una historia contra el Estado, no sólo porque su modo de pensar antiestatal y su modo de configurar su lucha contra la institución heterónoma no nace en la década de 1990, ni siquiera como lo afirma Ignacio Lewkowicz (2004), "en Mayo del 68 surgen la subjetividad y el pensamiento antiestatales" (p. 9), sino porque el hecho de pensar la historia como las luchas contra el Estado, contra la "sociedad dividida en dominantes y dominados, en amos y sujetos" (Clastres, 2010, p. 165) imposibilita caer en la idea de que este hacer pensante es un continuo a lo largo del tiempo, pues, siguiendo la perspectiva de la historia a contrapelo, lo que se da son instantes, ya que existen instantes en los que se lucha contra el Estado —algunos de ellos visibles— y hay instantes —los más en los últimos siglos— en que se reproducen relaciones sociales estatales: jerárquicas y de poder coercitivo.

Por tanto, los momentos en que irrumpen de manera explícita movimientos o sociedades que crean prácticas y significaciones imaginarias sociales contra la sociedad heterónoma son instantes que permiten pensar de modo no-estatal. El ahora-tiempo es uno de esos instantes, donde las formas de hacer política nuevamente están configurándose, de manera explícita, desde la perspectiva de la lucha contra el Estado y el capitalismo, al mismo tiempo que construyéndose en la perspectiva de un proyecto de autonomía.

Los movimientos anticapitalistas no son expresiones organizativas que surgen únicamente como reacción y respuesta a determinadas políticas económicas de los gobiernos y los capitalistas, "no sólo rechazan y resisten, sino que formulan propuestas alternativas de convivencia social" (Alonso, 2011, p. 19). No se les puede reducir a manifestaciones prepolíticas de los sujetos sociales. En su proceso de autoinstitución, de construcción de esos sujetos como colectividades en ruptura, hay una labor de creación de formas de hacer política, de modos de organizarse y de significaciones imaginarias sociales.

Trato de reconocer en los movimientos su capacidad de autoinstitución, partiendo de la significación que Castoriadis (2006) le otorga: "tomo la palabra en su sentido más profundo y más vasto, es decir, el conjunto de las herramientas del lenguaje, de las maneras de hacer, de las normas y de los valores, etcétera", se trata de "las maneras de actuar y de pensar" (p. 77) de una sociedad.

La acción de instituirse como movimientos anticapitalistas es producto de "la imaginación radical de la psique singular" en el momento de "encontrar o crear los medios sociales de una expresión pública original y contribuir específicamente a la auto-alteración del mundo social" (Castoriadis, 2000, p. 48). Al lograrse socializar, se instituye "un entretejido de sentidos, o de significaciones, que penetran toda la vida de la sociedad, la dirigen y la orientan: es lo que yo llamo las significaciones imaginarias sociales" (Castoriadis, 2006, p. 78). Si bien, Castoriadis propone estas nociones para dar cuenta del modo como se instituye una sociedad, en tanto colectivo anónimo con capacidad de crear formas y significaciones, considero que pueden repensarse para configurar un modo distinto de entender a los movimientos anticapitalistas.

Reconocer en las formas de hacer política y de organización la capacidad de actualización y de construcción de constelaciones con experiencias pasadas, donde "lo antiguo entra en lo nuevo con la significación que le confiere lo nuevo" (Castoriadis, 2006, p. 87), centra la mirada en la creación, es decir, en las innovaciones de formas de hacer política, organización y de horizontes ético-políticos. Además, rompe con la postura valorativa de pensar las prácticas políticas como nuevas (mejores) y viejas (caducas) que se ha planteado en los últimos años.

Pensar las formas de hacer política y en las significaciones imaginarias sociales desde lo viejo y lo nuevo es simplificar el modo de concebir a los movimientos anticapitalistas, es reducirlo a categorías conjuntista-indentitarias (Castoriadis, 2006). La carga emergente e instituyente de una significación o de una práctica no depende de que sea una creación social vieja o nueva, la clave radica en que se trate de

una "categoría caracterizada por una temporalidad emergente y todavía no cristalizada, donde lo indeterminado tiene primicia sobre lo determinado" (Tischler, 2009, p. 84-85), por tanto, no toda creación social del pasado, vieja, obedece a lo cosificado. Todo el mundo social es autoinstitución de los sujetos, pero no todo lo que han creado los sujetos puede considerarse positivo.

La dualidad viejo-nuevo oculta, además, experiencias históricas y modos de hacer y pensar que provienen del pasado. En el presente es común que a los movimientos que se posicionan desde la autonomía, la horizontalidad y la descentralización se les denomine "nuevos movimientos", en la década de los sesenta a los movimientos feministas, contraculturales, contra la guerra y a la irrupción juvenil de 1968, entre otros, también se les nombró "nuevos movimientos sociales"; si bien, debemos reconocer que en tanto sujetos sociales emergentes son, efectivamente, nuevos movimientos, al examinar sus formas de hacer política encontraremos que ya desde mediados del siglo XIX otras experiencias se posicionaron a partir de estas mismas perspectivas (autonomía, horizontalidad y descentralización) contra la idea de la transformación social mediante la toma del poder del Estado. En este sentido, es necesario pensar desde momentos de actualización y creación para romper con toda lógica conjuntista-identitaria.

Asimismo, detrás de la idea de las nuevas formas de hacer política hay un olvido inconsciente de movimientos, como el anarquista, y de una pluralidad de experiencias autonomistas. Algunos de los investigadores que ahora se posicionan desde la autonomía, en la década de los setenta y ochenta reivindicaron el marxismo en sus distintas derivaciones, así como la idea de revolución a partir de la toma del poder, planteándose la construcción de una vanguardia que guiara al pueblo. En ese tiempo despreciaron a los movimiento autogestivos y horizontales, llamándolos infantiles, prepolíticos y utópicos. En la mayoría de los casos no hubo un proceso autocrítico al momento de trasformar su perspectiva política y epistémica, la falta de esa autocrítica, la cual obliga a volver la mirada al pasado, está influyendo en sus modos de teorizar sobre el contexto actual de los movimientos anticapitalistas.

La categoría de "significación imaginaria social" ayuda a pensar desde otra perspectiva, pues se refiere a aquellas dimensiones del imaginario que "no son ni racionales (no podemos construirlas lógicamente) ni reales (no podemos derivarlas de las cosas); no corresponden a ideas racionales, y tampoco a objetos naturales" (Castoriadis, 2006, p. 79). Las significaciones imaginarias sociales hacen manifiesto y vuelven la mirada a "la autoinstitución explícita de la sociedad" (Castoriadis, 2006, p. 104), que para el caso de esta reflexión es mirar la auto-

creación de los movimientos anticapitalistas, así como de sus formas de hacer política y su horizonte ético-político.

De igual forma, esta categoría permite pensar el anarquismo y el horizonte ético-político de los movimientos anticapitalistas actuales desde una perspectiva que reconoce que siempre están en movimiento, donde constantemente se resignifican sus posicionamientos y sus prácticas. Situados en ese cotidiano proceso de autoinstitución,

> la creación, al igual que el trabajo de lo social imaginario, de la sociedad instituyente (*societas instituans*, no *sociedad instituta*), es el modo de ser del campo de los social histórico, a través de los medios del cual este campo *es*. La sociedad es autocreación, desplegada como la historia. (Castoriadis, 2000, p. 23)

Los movimientos anticapitalistas en los instantes de antagonismo social, cuando hacen explícita la creación de las significaciones imaginarias sociales y sus formas de hacer política, rompen "con la objetividad social como algo externo (...) que se le impone a éste como destino o naturaleza" (Tischler, 2009, p. 29), hacen "estallar, producir crisis, es el proceso de constitución del sujeto como movimiento de negación de la forma social que lo niega" (Tischler, 2009, p. 29). En el instante de conflicto se logra hacer manifiesto el carácter multidimensional de las nociones que instituyen los sujetos en movimiento: son al mismo tiempo prácticas y significaciones, formas de hacer y pensar desde un principio.

La perspectiva de situarse en los instantes de crisis, en los momentos de antagonismo social, podría facilitar dar cuenta del hacer pensante de los movimientos, en ese reconocimiento de que "el Ser no es sólo en el Tiempo, sino que es a través del (por medio del, en virtud del) Tiempo" (Castoriadis, 2000, p. 11). Esto crea, además, una relación de afinidad con la noción de tiempo discontinuo que propone la historia a contrapelo; así, lo que miramos son instantes —imágenes—, ya sea de ruptura o momentos que sólo sirven para acumular tiempo vacío, el *continuum* de la historia. Pensar desde la crisis, desde el conflicto, permite ver las contradicciones, reconocer que los sujetos en esos instantes y en su cotidianidad no son seres puros, no existe esa esencia autónoma inmanente en el ser humano que está ahí dormida en espera de que algo la haga irrumpir.

Como bien señala Benjamin, tenemos que estar conscientes que en los procesos de resistencia, revuelta y rebelión, la lucha de clases, como decía él, significa "una lucha por las cosas burdas y materiales, sin las cuales no habrá las espirituales y refinadas". Subjetividad que

puede resultar la potencia creadora o el obstáculo. Para Benjamin (2008a)

> estas últimas se encuentran presentes en la lucha de clases, mas no como la idea de un botín que gana el vencedor. En esta lucha están vivas, en tanto que confianza, o valentía, o humor, o astucia, o, en fin, como perseverancia, actuando de modo retroactivo en la lejanía del tiempo. Pondrán siempre en cuestión de nuevo una vez más toda victoria que, sea cuando sea, logren obtener los poderosos. (pp. 306-307)

El hecho de que esté hablando del papel de la subjetividad insumisa o de instantes de ruptura, como los lugares donde se crean las formas de hacer política y las significaciones sociales imaginarias autónomas y libertarias, además, desde donde me propongo la construcción de las imágenes dialécticas, no quiere decir que sostengo la idea de que los movimientos anticapitalistas son creaciones espontáneas, que irrumpen de la nada, "los movimientos sociales no surgen de golpe, sino que se van construyendo por medio de redes subterráneas en la vida cotidiana y emergen en coyunturas propicias" (Alonso, 2011, p. 19).

Los movimientos anticapitalistas, que ven en la autonomía "un proyecto histórico-social que puede realizarse (...) Su realización no depende más que de la actividad lúcida de los individuos y de los pueblos, de su compresión, de su voluntad, de su imaginación" (Castoriadis, 2006, p. 19). Las formas de hacer y de organizarse tienen "lugar cuando la institución dada de la sociedad es cuestionada como tal y en sus diferentes aspectos y dimensiones (...) entonces, cuando otra relación, inédita hasta entonces, se crea entre lo instituyente y lo instituido" (Castoriadis, 2000, p. 61) es posible dar lugar a la construcción de otras relaciones sociales y significaciones.

La política como actividad instituyente, como creación, está en una relación de afinidad con la autonomía, pues se trata de una "actividad colectiva reflexionada y lúcida que apunta a la institución global de la sociedad como tal. Para decirlo en otros términos, concierne a todo lo que, en la sociedad, es participable y repartible" (Castoriadis, 2000, p. 70). Cuando los movimientos anticapitalistas se configuran como "sociedad política es el espacio donde los gobernados hacen política, una política otra, diferente, no institucional, asentada en la vida cotidiana, en los espacios, tiempos y modos de esa cotidianidad" (Zibechi, 2010, p. 72).

En este sentido, cuando nos referimos a las formas de hacer política en estos movimientos anticapitalistas actuales y en el movimiento

anarquista a lo largo de su historia, se trata de "la capacidad de los de abajo de dotarse de sus propios objetivos y fines, su capacidad de organizarse y rebelarse según sus propios modos, no con base en los criterios establecidos desde arriba" (Zibechi, 2010, p. 71).

Las formas de hacer política, en tanto instantes de ruptura y procesos instituyentes, implican dos espacios que superficialmente parecen contradictorios, pero que les permiten seguir trabajando desde un proyecto de autonomía. Por un lado, se sitúan en un territorio, que representa una de las posibles maneras en que el estar al margen del Estado encuentra su expresión (Scott, 2009), y por el otro, consideran que para evitar las formas estatales de ser y hacer necesitan recurrir a la movilidad: la habilidad para cambiar de espacio (situación) y seguir instituyendo una política autónoma (Scott, 2009).

La emergencia de los movimientos anticapitalistas del ahora-tiempo y el "viraje en las luchas sociales impone rediscutir el concepto de movimiento social y distinguirlo de las organizaciones sociales" (Zibechi, 2010, p. 54). En el contexto actual de antagonismo social

> los oprimidos optaron (...) por recuperar y darle un rol protagónico a modos de hacer que existieron desde siempre pero que habían sido desplazados por la centralidad del sindicato gracias al apoyo del Estado, las patronales, los partidos y los aparatos ideológicos del sistema. (Zibechi, 2010, pp. 49-50)

Lo cual, según Zibechi (2010), en buena medida se debe a que los marginales optaron por "formas no institucionalizadas de acción colectiva" (p. 50), surgidas de "los espacios donde nació la resistencia al neoliberalismo: las periferias urbanas y ciertas áreas rurales" (p. 12), donde, además, "el conflicto local siempre es decisivo, aunque pueda parecer irrelevante, porque allí se expresa la comunidad capaz de desbaratar el control" (p. 151).

La forma-comunidad como negación y cuestionamiento de la forma-Estado, tradición en los 150 años del movimiento anarquista, irrumpe actualizada en estos movimientos anticapitalistas. Formas de hacer política y de organización asamblearias, de acción directa, horizontales, descentralizadas, así como significaciones imaginarias sociales como la autogestión, el apoyo mutuo y la afinidad, toman el lugar por instantes en la construcción de un horizonte ético-político autónomo y anticapitalista.

El carácter antiestatal y anticapitalista desde el que se configuran los movimientos actuales, así como su horizonte ético-político, no es el mismo que en los movimientos obreros y campesinos; en estos últimos

se sitúa "en el contexto de la dinámica de la relación de lucha entre el capital y el trabajo. La clave para entender esta dinámica es el hecho de que el capital depende del trabajo para su existencia" (Holloway, 2009, p. 22). La lucha en el mundo del trabajo crea relaciones sociales donde "en lugar de producir sólo para sí mismo (...) produce también para los demás, sin intercambio ni reciprocidad" (Clastres, 2010, p. 165).

La forma-comunidad también es el modo como se expresa el horizonte antiestatal y anticapitalista de los movimientos de resistencia actuales, ya no exclusivamente en la lucha entre capital-trabajo o hacer-trabajo como sostiene Holloway (2002, 2011), por eso irrumpe en este horizonte el proyecto de autonomía, al mismo tiempo que instituye rupturas con formas de hacer política surgidas en el mundo del trabajo y con significaciones imaginarias sociales estatales. De ahí que

> una de las más notables características del último ciclo de luchas de los pueblos latinoamericanos fue la ruptura con los modos y formas de hacer del movimiento sindical, que hasta ese momento ocupaba un lugar hegemónico en las acciones de los oprimidos. Hasta la década de 1990, los trabajadores organizados no eran sólo la principal fuerza material en la resistencia al capital, sino también el referente decisivo, el modelo que debían seguir las demás organizaciones del campo popular. (Zibechi, 2010, p. 47)

Ello refleja que la resonancia de este horizonte antiestatal, anticapitalista y autónomo no sólo afecta a unos cuantos militantes, sino que el antagonismo se descentraliza, pues la potencia surge desde la forma-comunidad y la vida cotidiana.

> Al habilitar el modelo que llamamos neoliberalismo, deslocalizaron el conflicto social de las fábricas al conjunto de la sociedad, de modo muy particular en América Latina. Con ello, en los noventa emerge una nueva realidad social, cultural y política sobre la que operarían los movimientos de los oprimidos. (Zibechi, 2010, p. 49)

Por lo mismo, la forma-sindicato entra en crisis. El sindicato "fue decisivo en todos los países incluyendo aquellos en los que el campesinado organizado fue la fuerza social mayoritaria, ya que las organizaciones rurales, así como las estudiantiles, se inspiraban en el modelo sindical" (Zibechi, 2010, p. 47). Para Raúl Zibechi (2010) el cuestionamiento a la forma-sindicato va más allá, pues considera que "pertenece a una lógi-

ca estadocéntrica, tanto por su estilo de organización interna como por el tipo de demandas que enarbola, que siempre aspiran a ser resueltas con la intervención del Estado" (p. 47), además, que "se asienta en la representación de los trabajadores" (p. 48).

Cabe aclarar que, la perspectiva a la que hace referencia Zibechi es un tipo de sindicato que, como bien señala, se impuso en los Estados de bienestar después de la Segunda Guerra Mundial en buena parte del mundo, sin embargo, esa no es la única forma sindical existente. El sindicalismo revolucionario y el anarcosindicalismo se configuran desde la acción directa, es decir, desde el rechazo a las formas de representación y a la idea de que el Estado resuelva las problemáticas de los trabajadores. En este sentido, el sindicalismo que se sitúa en la tradición anarquista ve la lucha como el enfrentamiento directo y cotidiano entre trabajadores y patrones en el espacio de la fábrica.

Lo que sí se generó con la crisis de la forma de lucha sindical es que "a inicios del siglo XXI se han venido dando muchos movimientos anticapitalistas. No hay uno que pueda exigir que los demás se subordinen. Predomina el rechazo a las jerarquías" (Alonso, 2011, p. 21). Las propias formas de hacer política y las significaciones imaginarias sociales al estar asentadas en esta forma-comunidad, que tiene una configuración específica en cada espacio e instante de antagonismo social, optan por la plasticidad absoluta, puesto que permite que la estructura social sea más democrática y no-estatal (Scott, 2009, p. 219).

Retomo la categoría de forma-comunidad (Zibechi, 2010) porque su mismo modo de instituirse implica una forma antagónica al Estado, si bien, no pretendo aquí hacer una apología de las comunidades en el sentido de creer que es ya la institución autónoma por excelencia, que está ausente de contradicciones y que se mantiene completamente al margen de la sociedad heterónoma. No pretendo caer en una postura ingenua con respecto a los procesos instituyentes e instituidos que se dan en una comunidad.

Desde la noción forma-comunidad me planteo condensar unas formas de hacer política y un magma de significaciones sociales que están instituyendo los movimientos anticapitalistas actuales cuando generan instantes en la perspectiva de la autonomía como proyecto de sociedad. A partir de la forma-comunidad se apela "al espacio vital cotidiano, en donde se disuelven los individuos porque la individualidad no puede garantizar la sobrevivencia" y donde

> No [se] admite la representación porque ésta se asienta en la ausencia de los representados, en su pasividad que los (auto) excluye. De ahí que Estado y capitalismo sean antagónicos

> con la comunidad, ya que el sistema hegemónico sólo puede aceptar a la gente en su condición de ciudadano o consumidor. (Zibechi, 2010, p. 73)

Así como el hacer pensante de los movimientos anticapitalistas está en proyecto, su horizonte ético-político y autónomo, que significa "la gestión colectiva de las actividades sociales por parte de los órganos autónomos y federados de los participantes —productores, estudiantes, etc.—" (Castoriadis, 2006, p. 104), también lo está; de igual modo la forma-comunidad que instituyen estos movimientos se encuentra en proyecto, si bien, es importante notar que estos movimientos se están potenciando de la tradición comunitaria y comunal de los pueblos indígenas y los campesinos. La forma-comunidad en proyecto en el ahora-tiempo está en proceso de creación, se está construyendo como "experiencia compartida, amorfa, eficiente, espontánea, sorpresiva y sorprendente, sin órganos separados, ni jerarquías hacia fuera (...) donde las relaciones cara a cara y el contacto directo son insustituibles" (Zibechi, 2010, p. 153).

La forma-comunidad rompe con la idea de un enfrentamiento simétrico entre intereses antagónicos, que reviste la noción de acumulación de fuerzas y la pretensión de la toma del poder para transformar la realidad. Crítica que desde principios del siglo XX hizo Walter Benjamin (2010), y aunque el autor se refiere a la lucha de clases del momento no pierde actualidad:

> El concepto de lucha de clases puede inducir a error. No se trata de una prueba de fuerza en la que se decide la cuestión "¿quién gana, quién pierde?"; no se trata ni de una pelea tras la cual el vencedor le irá bien y mal al perdedor. Pensar así equivale al encubrir románticamente los hechos. (p. 62)

Por eso, el modo como se hacen visibles los movimientos anticapitalistas, "las luchas reales de los oprimidos no son, las más de las veces, generales y abstractas sino locales y concretas" (Zibechi, 2010, p. 149). En este sentido, el modo de mirarlos también se modifica, "los grandes relatos y las pretensiones de generalidad no pueden dar cuenta de la multiplicidad de opresiones y resistencias que viven los gobernados" (Zibechi, 2010, p. 75).

Los movimientos anticapitalistas del ahora-tiempo implican rupturas locales y concretas, pero no pretenden quedarse así para siempre, pues esto también los llevaría por los peligrosos caminos de la institucionalización. El tiempo del ahora es una "etapa de las luchas

sociales [donde] se trata de crear, de inventar modos y caminos, ya que no existen senderos previamente trazados por donde transitar. Hay que abrirlos" (Zibechi, 2010, p. 76).

El instante en que se crean esos espacios y tiempos de afinidad son "en el proceso de decir ¡No!", ahí los sujetos sociales "desarrollan formas de autodeterminación o articulan conceptos alternativos de cómo debería ser el mundo", eso que Holloway (2009) llama "la materialidad del anti-poder" (p. 17 y 19), y que significa

> un sustrato de negatividad que, aunque generalmente invisible, puede explotar en momentos de tensión social. Este sustrato de negatividad es la materia de la cual están hechos los volcanes sociales. Esta capa de no subordinación inarticulada, sin rostro, sin voz. (p. 20)

Sin embargo, en estos movimientos anticapitalistas que

> pueden agruparse bajo la égida de la misma significación: movimientos hacia y por la autonomía. Se trata de tentativas de diferentes categorías de gente que apuntan a no padecer ya la institución de la sociedad tal como les es impuesta, sino a modificarla. (Castoriadis, 2006, p. 103)

Desbordan por la vía de los hechos significaciones imaginarias sociales como ciudadanía, ley, Estado, derechos humanos, mercancía, etc., y surgen contra las política sociales (Zibechi, 2010, p. 71), al autoinstituirse desde la forma-comunidad a partir de formas de hacer política y significaciones imaginarias sociales como la acción directa, la autogestión, la afinidad, la horizontalidad, etc., tratan de impedir en el día a día el peligro de la institucionalización y de la heteronomía. No caen en formas de pensar como las de Boaventura de Sousa Santos quien dice que "ahora hay un novísimo movimiento social que es el propio Estado" (citado en Zibechi, 2010, p. 59), esto refiriéndose a los gobiernos progresistas de la izquierda institucional latinoamericana.

Desde el momento en que irrumpen y se hacen visibles se enfrentan al peligro de convertirse en ciudadanos, pues además de la represión, el Estado recurre a formas de cooptación e incorporación a sus establecimientos para detener los instantes de ruptura. En este sentido, la ciudadanía es

> una forma de dominación que hace abstracción de las clases y los antagonismos en dicha categoría y que remata en la figura del Estado moderno. Dicha ficción es parte de la forma abstracta, pero real, de dominación característica del capital. (...) La dimensión ficticia es necesaria para la dominación. (Tischler, 2009, pp. 22-23)

Dimensión ficticia que dice que "el ciudadano es el tipo de sujeto forjado por un Estado que enuncia que la soberanía emana del pueblo; el tipo instituido resultante del principio revolucionario de igualdad ante la ley" (Lewkowicz, 2004, p. 76), pero que oculta el nosotros con capacidad de creación de normas e instituciones propias que podría significar el pueblo en una sociedad organizada de modo autónomo.

Bajo la misma dimensión existen contradicciones, como el recurrir a formas de representación que se muestran desde "la línea dominante de argumentación liberal, y hasta de izquierda, [la cual] hace énfasis en la democracia representativa como el fruto deseado de las luchas populares" (Tischler, 2009, p. 70). La representación no es más que la cara democrático-liberal de la jerarquía, de la división de la sociedad entre dominantes y dominados, que hace empatía con la institución estatal. Por tanto, en el plano de las formas de hacer política implica formas vanguardistas y en lo organizativo es la reproducción de la forma-partido.

Cuando en la contradicción entre los instantes de autonomía y los instantes donde se refuerza la sociedad heterónoma se impone esta última en los movimientos anticapitalistas, se debilitan "las instancias de democracia directa y la aparición de jerarquías, presupuestos fijos, fuentes de recursos regulares, formación política y técnica propia, equipamiento y sector administrativo (...) se produce institucionalización" (Ricci en Zibechi, 2010, p. 61).

Cuando el horizonte ético-político de los movimientos anticapitalistas y los sujetos sociales es la autonomía no hay puntos medios ni procesos transitorios entre la dominación y la autogestión de la vida. El paso de la dominación a la sociedad autónoma sólo es posible a partir de una inversión total de perspectiva. En la subjetividad y en el hacer de los sujetos sociales los instantes de libertad y de dominación existen como una contradicción y conflicto irreductibles. En este sentido, no es posible estar de acuerdo con Scott cuando afirma que "en el mundo contemporáneo, el futuro de nuestra libertad se encuentra en la difícil tarea de domar el Leviatán, no en evadirlo" (2009, p. 324). En los movimientos anticapitalistas la apuesta es crear formas de hacer política y concretar espacios-tiempos autogestivos que les permitan vivir esa

contradicción autonomía-heteronomía como un esfuerzo cotidiano de ser-estar contra el Estado y el capitalismo, crear tiempos vividos y territorios capaces de romper la institucionalización y la repetición, y lograr una vida como poesía, es decir, en la perspectiva de la espontaneidad creativa y la imaginación.

Teoría crítica contra el mundo de las mercancías

El pensamiento crítico es un proceso reflexivo que tiene un sentido y una perspectiva provisional y abierta, corresponde a una elaboración situada en un tiempo y un espacio determinado, donde han intervenido aspectos subjetivos —buena parte de ellos inconscientes— y políticos que convierten esta labor de elucidación en una imagen temporal, que pretende estar en movimiento, dispuesta a la crítica y a la confrontación. Pues sólo un pensamiento que existe como crisis y negación puede aspirar a ser un pensamiento crítico.

Bajo ésta lógica, el pensamiento crítico se puede entender también como pensamiento histórico, o dicho de forma más clara, el pensamiento crítico sólo puede intervenir-ser-reflexivo de manera crítica en tanto es histórico, es decir, en tanto es capaz de centrar la mirada y la deriva reflexiva en aquello que hace explícito el proceso de autocreación y autoalteración de la sociedad: lo social-histórico. La historicidad da cuenta del movimiento, de la contradicción, de la crisis y de la guerra en cada una de las dimensiones de la vida y en el modo como se instituyen los propios sujetos sociales. Mientras que para la situación que toca a esta elucidación, el pensamiento histórico que trato de bosquejar está orientado a crear una composición[5] (Zemelman, 2012) desde los momentos, las experiencias y las prácticas revolucionarias que trastocan e interrogan la vida cotidiana y que pretenden recrearla.

Por eso, el corazón del pensamiento crítico es la crítica de la vida cotidiana, la puesta en cuestión para hacer crisis en la miseria de vida que experimentamos dentro del mundo del capital, donde se nos imponen relaciones sociales jerárquicas, patriarcales y coloniales. En este

[5] Zemelman propone la categoría de composición para lograr "rescatar tanto el resultado que se vive como la emergencia de nuevos universos de sentido" (p. 141). En lo que respecta a mi tentativa reflexiva, la apuesta es mirar la praxis revolucionaria de los sujetos situada en la guerra, pero no sólo, situar dicha praxis revolucionaria en un pasado-presente emergente, donde lo que en el ahora-tiempo de los sujetos se debate permite actualizar-dar-vitalidad a pasados y experiencias rebeldes que constituyen afinidades electivas con este ahora-tiempo.

sentido, la crítica es una práctica-pensamiento que hace emerger las contradicciones; en los instantes que configuran una forma de entender y vivir la praxis política como ruptura de los intermediarios, expertos, profesionales, así como mediante el cuestionamiento de las estructuras jerárquicas, por tanto, desde la confrontación con las ideas que relacionan lo político reducido a los ámbitos del dominio: la explotación, el patriarcado, el colonialismo y el Estado.

El pensamiento radical se expresa como lenguaje de la contradicción, por ende, hace visible que en el devenir histórico emergen prácticas que logran que "la institución dada de la sociedad es puesta en duda como tal y en sus diferentes aspectos y dimensiones (...) a partir de una relación otra, inédita hasta entonces, se crea entre el instituyente y el instituido" (Castoriadis, 2008, p. 101). Al mismo tiempo que instituyen una temporalidad distinta y permiten pensar la historia desde una perspectiva otra, ya que crean lo que Walter Benjamin nombra como un salto de tigre al pasado, es decir, donde la relación entre dos momentos históricos no se configura a partir de un vínculo cronológico o de causalidad, sino la relación se forja a partir de la acción, ya sea si se trata de una acción forjada para dar continuidad a la institución opresiva, o una acción como ruptura y obstrucción de la institución de dominio.

Lo que se pone al descubierto es la capacidad de los sujetos sociales de autoalteración, por tanto, de interrogarse y de trastocar la institución de la sociedad, crean una temporalidad otra, de ruptura y discontinua. En este sentido, pensar la praxis de las colectividades permite abrir la historia a la tradición de los oprimidos, gracias a que los sujetos del tiempo del ahora desde los que trato de pensar, configuran un salto de tigre al pasado que permite hacer un vínculo discontinuo con momentos del pasado que le son afines, dando forma a una constelación revolucionaria, es decir, a una temporalidad llena de tentativas rebeldes e insumisas que adquieren vitalidad-actualidad en el hacer-pensar de los sujetos del tiempo del ahora. La intención es

> colocarnos ante el desafío de cómo pensar aquello que nunca está quieto (...) siempre está naciendo pero nunca es, que no se resuelve eliminando ese pensar del rigor epistémico, sino más bien enriqueciendo a éste para hablar de aquello que no se puede ceñir a la verdad pero que es vida. (Zemelman, 2012, p. 57)

Las historias y memorias de antagonismo social, las historias y memorias de rebelión contra la relaciones jerárquicas y de explotación,

patriarcales y coloniales no constituyen un proceso social-histórico homogéneo y transparente; son experiencias complejas, contradictorias y en tensión. Las tentativas instituyentes de los movimientos y sujetos revolucionarios son tiempos vividos en crisis, son momentos sin garantías y donde el hacer social se despliega en incertidumbre. Las "sociedades en movimiento" (Zibechi, 2008) hacen manifiesta en el devenir histórico la creación social; hasta ahora los instantes revolucionarios han implicado una apertura de sentido, por un lado, se han presentado potencialidades para trastocar las prácticas y significaciones de dominio, por otro, se han reforzado y dado lugar a nuevas relaciones de opresión.

El reto por pensar lo social-histórico supone centrar la mirada en los procesos de creación, significación e imaginación social. Las elucidaciones en torno a las historias que caminan a contrapelo del *continuum* de las relaciones heterónomas encuentran pertinente destacar los esbozos de un hacer antijerárquico y rebelde, así como las ambivalencias producto de la tensión entre la resistencia y la dominación que irrumpen en el devenir social-histórico. Pensar en la perspectiva de la historia a contrapelo es un esfuerzo por comprender a estos sujetos sociales y momentos pasados y presentes como bosquejos de una política deliberativa y reflexiva, así como de una práctica prefigurativa —donde se apuesta por no separar los medios de los fines, o incluso se plantean medios sin fines—.

Las experiencias y sujetos que son materia de trabajo de la historia a contrapelo son aquellos que muchas veces emergen intempestivamente, para luego frustrarse o transformarse en aquello contra lo que se dijeron combatir en un principio. Para instalarnos desde la historia a contrapelo es necesario tomar en cuenta que

> la historia no puede pensarse según el esquema determinista (ni tampoco por otra parte según un simple esquema "dialéctico"), porque es el dominio de la creación. Contiene ya el momento de la creación en un nivel elemental, común, donde los comportamientos de los individuos, los grupos, las clases, sin dejar de permanecer en el interior del sistema social dado, constantemente producen la aparición de nuevas variantes. (Castoriadis, 2011, p. 137)

Lo que podemos revelar elucidando la historia a contrapelo no es una narrativa dorada de acontecimientos heroicos, actos de sacrificio y victorias revolucionarias. La historia a contrapelo, por el contrario, permite hacer evidente, por un lado, una pluralidad de derrotas, de movimientos

revolucionarios con proyectos frustrados que fueron aplastados militarmente y por la represión constante, que traicionaron o fueron traicionados en sus principios y prácticas, que fueron cooptados o simplemente que se diluyeron por conflictos y diferencias en lo interno; y por otro, una pluralidad de proyectos potenciales y emergentes, con prácticas prefigurativas que bosquejan otras formas de sociabilidad en ruptura con las relaciones de dominación y explotación.

La construcción de una narrativa histórica que no pretenda dar cuenta de lo dado, sino que proponga priorizar lo potencial (Zemelman, 2009),[6] lo frustrado (Benjamin, 2008),[7] lo por-ser (Castoriadis, 1998),[8] lo todavía-no (Bloch, 2004)[9] es el lugar que quise ocupar para reflexionar en torno a los movimientos en resistencia y las nociones-prácticas

[6] Con la categoría de potencialidad, Zemelman (2009) plantea la necesidad de esforzarnos por "entender a lo dado en la realidad en forma dinámica, de acuerdo con el supuesto del movimiento. Lo dicho supone incluir la idea de potencialidad en la medida que el movimiento no puede ser reconstruido, sino, más bien, captado en un momento del desarrollo histórico (...) [se deben reconocer las] potencialidades [de los sujetos sociales] partiendo del conocimiento de su movimiento de construcción y desconstitución, en el sentido de que los actores o sujetos sociales están, simultáneamente, siendo y no siendo" (pp. 44-45).

[7] Cuando Benjamin (2010) alude a los aspectos frustrados del pasado se refiere a aquellas historias capaces de "provocar asombro y reflexión (...) [pues] se parecen así a las semillas que han estado encerradas bien herméticamente durante miles de años (...) [y que] han conservado hasta el día de hoy su capacidad de germinar" (p. 389).

[8] Castoriadis (1998) afirma que gracias a que "el mundo –el ser– es esencialmente caos, abismo, lo que no tiene fondo. Es alteración y autoalteración. Es sólo en cuanto es *por ser*, es temporalidad creadora y destructora" (p. 179).

[9] Para Bloch (2004) "el ámbito consciente es (...) angosto, y en su torno discurren márgenes oscuros en los que se pierde (...). El dolor y la experiencia quedan debajo del dintel, bien sea que el estímulo es demasiado débil para ser percibido, bien sea que la atención está ocupada en otra cosa (...)"; sin embargo, lo inconsciente no refiere sólo a lo pasado, también, existe un "inconsciente del otro lado, del lado del entrever hacia delante (...] representa el espacio en sentido propio de la disposición hacia lo nuevo y de la producción de lo nuevo. Lo todavía-no-consciente es, sin duda, tan preconsciente como el inconsciente de la represión y el olvido, y en su clase es incluso un inconsciente tan difícil y que ofrece tanta resistencia como el inconsciente de la represión. Pero lo todavía-no-consciente no está subordinado en absoluto a una conciencia manifiesta, sino sólo a una conciencia futura, que todavía tiene que llegar. Lo todavía-no-consciente es, por eso, únicamente el preconsciente de lo venidero, el lugar psíquico de nacimiento de lo nuevo (...) un contenido que todavía tiene que surgir objetivamente en el mundo" (pp. 148-151).

revolucionarias-rebeldes que algunos movimientos han desplegado contra el capitalismo, el Estado, el colonialismo y el patriarcado. Dicho posicionamiento conlleva un uso categórico que da lugar a una forma propia de relato, dentro del cual existe una perspectiva epistémica y metodológica que está vinculada con el abordaje que busco dar a las formas de hacer política y las significaciones revolucionarias-rebeldes que instituyen los sujetos, en el sentido de reconocer los aspectos prefigurativos que comportan.

Busco dar lugar a una imagen narrativa que privilegie las prácticas y significaciones en sus instantes instituyentes, lo que dejaría fuera del análisis otras dimensiones de lo social-histórico en el relato. Junto a esto, en el entendido de que no podemos pretender un lugar neutral o imparcial para reconstruir el pasado, además de que no podemos pretender erigirnos como un meta-observador de la sociedad que se abstraiga de la institución para dar cuenta de una supuesta totalidad histórica, se hace necesario instalarnos, es decir, situarnos provisional y críticamente dentro de la problemática de investigación; se trata de configurar una relación dialéctica crítica-negativa con los sujetos sociales.[10]

Se trata de configurar un pensar categorial que haga explícito desde donde nos instalamos en el mundo (Zemelman, 1998), con el fin de "romper lo que bloquea nuestra mirada e imaginación" (p. 55) y para crear un concepto de realidad "como horizonte de posibilidades, que se corresponda con la exigencia de que la realidad se construye (...) [de ahí que] la historia hay que leerla como una experiencia de presente" (p. 55), lo cual implica un posicionamiento provisional desde el cual construir una problemática que nos permita reflexionar sobre un devenir histórico cargado de temporalidades en crisis, de tiempos vividos en conflicto, y que tiene, por tanto, implicada una manera de reconstrucción de las historias. El acto de instalarse en el mundo, desde las his-

[10] En el entendido de Adorno (2005), la apuesta por una relación dialéctica negativa contribuye a obstruir una relación identitaria en el proceso de elucidación. Lo identitario cosifica a los sujetos sociales e invisibiliza el movimiento, se nubla la creación social –la irrupción de lo nuevo en cada ahora-tiempo– que es la historia; el pensamiento no-identitario —la particularidad— centra su mirada en la inadecuación, así la contradicción, la ambivalencia, no se resuelva mediante la síntesis —en una totalidad— de un binario que simplifica el devenir histórico (Adorno, 2005). El pensamiento no-identitario "expresa la inevitable insuficiencia del pensamiento, la desgarrada relación entre el pensamiento y los objetos del pensamiento (...) lo pensado desborda el pensamiento. La dialéctica es la conciencia del pensamiento de su propia insuficiencia" (Holloway, 2007b, p. 12).

torias de los movimientos y sujetos sociales que instituyen nociones-prácticas revolucionarias-rebeldes,

> depende de desarrollar la necesidad de realidad como experiencia posible y como conciencia de apertura a lo desconocido (...) consiste en reconocer el contexto para el desenvolvimiento del sujeto (...) [por tanto] la idea de espacio se asocia con la posibilidad de experiencia, en tanto reflejen desafíos éticos, porque la realidad se transforma en ámbitos de sentidos para el sujeto. (Zemelman, 1998, pp. 78-79)

Así, posicionarse en el ahora-tiempo de la reflexión es constituir un espacio de elucidación desde la ruptura, un lugar provisional donde cada imagen narrativa siempre es distinta —aunque la haga el mismo sujeto—, pues depende de cada ahora-tiempo en el que se realice la reflexión. En el devenir histórico y dentro de la propia reflexión se encuentran una multiplicidad de tiempos heterogéneos[11] que conviven en tensión y contradicción. No sostengo que lo que tenemos es una variedad de versiones y todas resultan igual de válidas, tampoco sostengo la idea de que la historia son sólo discursos y todos son igualmente pertinentes, puesto que caer en posturas como éstas puede dar lugar a una nueva neutralidad donde es fácil evitar tomar postura, aunque forzosamente al hablar de discursos y versiones está implicada una postura, un lugar desde donde se construyen y se apropian dichos discursos e interpretaciones.

La historia son tiempos vividos, son dolores, rabias, sufrimientos, esperanzas y muertes, por lo que emerge en el proceso de construcción y reconstrucción de conocimiento la cuestión de la representación y la re-presentación (Spivak, 2010), la primera conlleva el peligro de querer "hablar por" los sujetos, en el sentido de crear una imagen fantasmagórica del pasado; en la segunda partimos de la intención de que al re-presentar a los sujetos sociales nos estamos representando a nosotros mismos, además, en "nuestro esfuerzo por representarlos, inevita-

[11] Al hablar de tiempos heterogéneos aludo a esas "fibras de tiempo entremezclados" las cuales permiten pensar y ayudarnos a acercarnos a "ese tiempo que no es exactamente el pasado [pero que] tiene un nombre: es la memoria. Es ella la que decanta –el pasado de su exactitud. Es ella la que humaniza y configura el tiempo, entrelaza sus fibras, asegura sus transmisiones, consagrándolas a una impureza esencial. Es la memoria lo que el historiador convoca e interroga, no exactamente el pasado" (Didi-Huberman, 2008, p. 60).

blemente oscurecemos o distorsionamos lo que puede hacer [sic] sido una percepción de ellos" (White, 2010, p. 162).

En este sentido, lo que tenemos, bajo la perspectiva de la historia a contrapelo, es la posibilidad de construir una imagen dialéctica donde se condensen los esfuerzos por construir una memoria[12] —provisional, abierta y en conflicto— que sirva como espacio para hacer un "montaje de tiempos heterogéneos que forman anacronismos" (Didi-Huberman, 2008, p. 39), es decir, una imagen dialéctica[13] donde se condensen el pasado y presente de las experiencias de lucha, mediante la confluencia-encuentro de la memoria de las experiencias revolucionarias-rebeldes, sus prácticas y significaciones, en el entendido de que la memoria no implica registrar la historia, es un acto de construcción-destrucción[14] del pasado-presente desde el ahora-tiempo. Por tanto, el despliegue narrativo es una elaboración de mi propia memoria de los sujetos rebeldes-revolucionarios en tensión-conflicto con las memorias de esos sujetos: sus testimonios, prácticas y proyectos —que a su paso por mi tentativa de re-presentación se reelaborara—. Nos encontramos ante un montaje anacrónico porque las temporalidades no se organizan bajo una estratificación orientada en el sentido de la continuidad, de

[12] En el entendido de que podemos reconocer en la memoria diversos elementos, "la memoria es psíquica en su proceso, anacrónica en sus efectos de montaje, de reconstrucción o de decantación del tiempo. No se puede aceptar la dimensión memorativa de la historia sin aceptar, al mismo tiempo, su anclaje en el inconsciente y su dimensión anacrónica" (Didi-Huberman, 2008, p. 60), por tanto, "el saber histórico debería aprender a complejizar sus propios modelos de tiempo, atravesar el espesor de memorias múltiples, tejer de nuevo las fibras de tiempos heterogéneos, recomponer los ritmos a los *tempi* dislocados" (Didi-Huberman, 2008, p. 62).

[13] Para Didi-Huberman (2008), en "la imagen dialéctica se encuentran el ahora y el tiempo pasado: el relámpago permite percibir supervivencias, la censura rítmica abre el espacio de los fósiles anteriores a la historia" (p. 171).

[14] Es una acto de construcción puesto que la realidad no está ahí disponible para que la tomemos y la investiguemos, no está inerte ni estática, es un devenir que está en constante movimiento y autoalteración, por tanto, necesitamos llevar a cabo un proceso de construcción de las temporalidades históricas desde las que queremos pensar, lo cual implica un posicionamiento ético-político; vincular los tiempos heterogéneos que se encuentran dentro del momento histórico que buscamos analizar y vincularlo con otros momentos históricos que permitan ver el devenir discontinuo de autoalteración de los sujetos sociales —esto es la creación de una constelación—. Es, también, un acto de destrucción puesto que tenemos que extraer las temporalidades históricas del curso unilineal del *continuum* para condensarlas en una imagen narrativa —una imagen dialéctica—, donde se pretende hacer un montaje de las temporalidades heterogéneas —mediante una dialéctica en suspensión (Benjamin, 2008)— para llevar a cabo un proceso crítico-reflexivo.

un flujo lineal del tiempo, sino de la discontinuidad, es decir, donde los tiempos se encuentran, se rompen las fronteras y la secuencialidad entre pasado, presente y futuro, chocan, se destruyen y reconstruyen en la memoria de los sujetos que recuerdan y que actúan en la historia.

La manera de proceder es mediante la creación de imágenes narrativas —flashes— de cada uno de los colectivos y movimientos, así como los momentos y proyectos revolucionarios instituyentes; esos flashes se encuentran en una constelación, configuran un *collage* capaz de darnos una imagen narrativa transversal de las formas de hacer política y de organización, de los proyectos y las significaciones imaginarias sociales revolucionarias y autonómicas, esto con la intención de no reducir el análisis a estudios de caso, la apuesta es por hacer explícitas las conexiones transversales, las afinidades, encuentros y alteridades, en el sentido de que no son sujetos cerrados sobre sí mismos, ni espacial ni temporalmente, sino que implican un devenir discontinuo, con saltos y rupturas.

Mediante una labor de montaje que se facilita gracias al anacronismo de la imágenes narrativas (Didi-Huberman, 2008) busqué hacer una constelación que condense la imágenes en un mismo espacio reflexivo que permita hacer una vinculación de los sujetos y sus horizontes, para dar lugar a la noción-práctica de política que en el ahora-tiempo (Benjamin, 2008) está situada en la perspectiva de la autonomía en proyecto. El proceso de construcción de las imágenes narrativas en el caso de los sujetos del presente puede ser a partir de la configuración de dispositivos o grupos de discusión y entrevistas que hicieron explicita la capacidad de autorreflexión de los sujetos, y donde ni investigador ni sujetos de estudio tengan un papel pasivo, sino que implique un proceso instituyente de construcción de conocimiento.

En el caso de los proyectos políticos del pasado, implica un esfuerzo de reconstrucción y condensación de su pensamiento y su práctica para hacer manifiesto sus horizontes políticos, organizativos, de lucha, históricos y epistemológicos, a través de las fuentes primarias que produjeron a lo largo de su devenir. La perspectiva de esta reconstrucción es romper con una visión evolucionista que vea un devenir lineal y progresivo del pensamiento y la praxis, por tanto, el sentido de estas imágenes narrativas es mirar las rupturas, las crisis, las autocríticas, los saltos en relación con la praxis que generan y el contexto desde donde surgieron sus horizontes, todo ello condensado en una imagen dialéctica donde la dialéctica está en suspenso[15] (Benjamin, 2008b). La

[15] Para Benjamin plantear la noción de dialéctica en suspenso implica, metodológicamente, construir una narrativa que extraiga a los sujetos

construcción de una constelación que condense a los sujetos sociales anticapitalistas y sus proyectos revolucionarios permite que no se homogenicen, que no pierdan sus singularidades, sino que convivan desde la alteridad y la afinidad; en este sentido, ninguna experiencia, ningún hacer se pierde, se condensan en los instantes de lucha y rebelión, se convierten en potencialidades revolucionarias y emancipatorias capaces de poner en cuestión el *continuum* de dominación.

Bibliografía

Adorno, T. W. (2005). *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad. Obra completa, 6*. Madrid: Akal.

Agamben, G. (2004). *Estado de excepción*. Argentina: Adriana Hidalgo.

Alonso, J. (2011). *Pistas autocríticas de una trayectoria de investigación* [documento mimeografiado]. Guadalajara, Jalisco.

Amorós, M. (2005). *Golpes y contragolpes. La acción subversiva en la más hostil de las condiciones*. Logroño: Pepitas de Calabaza.

Amorós, M. (2016). Genealogía del pensamiento débil. *Verbo Libertario*, 8-9, 5-11.

Benjamin, W. (2006). Las afinidades electivas de Goethe. En W. Benjamin, *Obras* (123-216). Libro 1/Vol. 1. Madrid: Abada.

Benjamin, W. (2008a). Sobre el concepto de la historia. En W. Benjamin, *Obras* (303-318). Libro I/Vol. 2. España: Abada.

Benjamin, W. (2008b). T*esis sobre la historia y otros fragmentos*. México: Ítaca-UACM.

Bloch, E. (2004). *El principio esperanza (I)*. Madrid: Trotta.

Castoriadis, C. (1983). *La institución imaginaria de la sociedad* (*Vol. 1. Marxismo y teoría revolucionaria).* Barcelona: Tusquets.

Castoriadis, C. (1993). *El mundo fragmentado*. Montevideo: Altamira-Nordan-Comunidad.

Castoriadis, C. (2002). *Figuras de lo pensable (Las encrucijadas del laberinto VI)*. México: Fondo de Cultura Económica.

Castoriadis, C. (2004). *Sujetos y verdad en el mundo histórico-social. Seminarios 1986-1987. La creación humana I*. Argentina: Fondo de Cultura Económica.

y al propio tiempo histórico de lo que él nombra como el continuum de la historia. La imagen narrativa implica una labor destructiva, en la perspectiva de sacar a un momento de la historia del curso homogéneo y vacío, para reincorporarlo en una nueva temporalidad, en este caso, una constelación revolucionaria.

Castoriadis, C. (2006). *Una sociedad a la deriva. Entrevistas y debates (1974-1997)*. Argentina: Katz.

Castoriadis, C. (2011). *Historia y creación. Textos filosóficos inéditos (1945-1967)*. México: Siglo XXI.

Castoriadis, C. (2013). *La institución imaginaria de la sociedad*. Barcelona: Tusquets.

Clastres, P. (2010). *La sociedad contra el Estado*. Santiago de Chile: Hueders.

Colombo, E. (2005). El Estado como paradigma de poder. En C. Ferrer (Comp.). *El lenguaje libertario. Antología del pensamiento anarquista contemporáneo* (pp. 57-80). Argentina: Terramar.

Colombo, E. (2006). *La voluntad del pueblo. Democracia y anarquía*. Buenos Aires: Tupac.

Colombo, E. (2013). *Historia del movimiento obrero revolucionario*. Buenos Aires: Terramar.

Debord, G. (2017). *La sociedad del espectáculo*. Aracena: Gegner.

Didi-Huberman, G. (2008). *Ante el tiempo. Historia del arte y anacronismo de las imágenes*. Argentina: Adriana Hidalgo.

Echeverría, B. (2005). El ángel de la historia y el materialismo histórico. En B. Echeverría (comp.). *La mirada de la historia. En torno a las tesis sobre la historia de Walter Benjamin* (pp. 23-33). México: UNAM-Era.

Ejército Zapatista de Liberación Nacional (2005). *Sexta Declaración de la Selva Lacandona*. Guadalajara: Cuadernos de la Resistencia.

García de León, A. (2005). El instante detenido. En B. Echeverría (comp.). *La mirada de la historia. En torno a las tesis sobre la historia de Walter Benjamin* (pp. 35-43). México: UNAM-Era.

Gómez-Muller, A. (2009). *Anarquismo y anarcosindicalismo en América Latina. Colombia, Brasil, Argentina, México*. Medellín: La Carreta.

Graeber, D. (2002). Los nuevos anarquistas. *New Left Review* (13), 139-151.

Graeber, D. (2011). *Fragmentos de antropología anarquista*. Bilbao: Virus.

Guillaume, J. (2017). Apuntes biográficos de Bakunin. En S. Dolgoff. *La anarquía según Bakunin* (pp. 11-54). Barcelona: Ariel.

Holloway, J. (2002). *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy*. Argentina: Herramienta-BUAP.

Holloway, J. (2009). Teoría volcánica. En J. Holloway, F. Matamoros y S. Tischler (comp.). *Pensar a contrapelo. Movimientos sociales y reflexión crítica*. México: BUAP-ICSH-Bajo Tierra-Sísifo.

Ibáñez, T. (2005). *Contra la dominación. Variaciones sobre la exigencia salvaje de libertad que brota del relativismo y de las consonancias entre Castoriadis, Foucault, Rorty y Serres*. Barcelona: Gedisa.

Internacional Situacionista. (s.f.). *El desvío como negación y como preludio*. Recuperado de http://www.sindominio.net/ash/is0303.htm.

Internacional Situacionista. (2012). *14 tesis sobre la comuna*. Recuperado de https://es.scribd.com/document/125196725/Internationale-Situationniste-14-Tesis-Sobre-La-Komuna.

Internacional Situacionista. (2018). *De la miseria en el medio estudiantil. Considerada en sus aspectos económico, político, psicológico, sexual y sobre todo intelectual y de algunas formas para ponerle remedio y otros documentos*. Logroño: Pepitas de Calabaza.

Lewkowicz, I. (2004). *Pensar sin Estado. La subjetividad en la era de la fluidez*. Argentina: Paidós.

Lourau, R. (2008). *El Estado inconsciente*. La Plata: Terramar.

Onfray, M. (2011). *Política del rebelde. Tratado de resistencia e insumisión*. Barcelona: Anagrama.

Riesel, R. y Semprun J. (2011). C*atastrofismo, administración del desastre y sumisión sostenible*. Logroño: Pepitas de Calabaza.

Scott, J. (2009). *The art of not being governed. An anarchist history of upland Southeast Asia.* New Haven-London: Yale Press.

Semprun, J. (2016). *El abismo se repuebla*. Logroño: Pepitas de Calabaza.

Spivak, G. Ch. (2010). *Crítica de la razón poscolonial. Hacia una historia del presente evanescente*. Madrid: Akal.

Subcomandante Insurgente Marcos. (2003a). El mundo: Siete pensamientos en mayo de 2003. *Revista Rebeldía* (7), 3-14.

Tischler, S. (2009). *Imagen y dialéctica. Mario Payeras y los interiores de una constelación revolucionaria*. Guatemala: F&G-BUAP-ICSH-FLACSO.

Tischler, S. (2013). *Revolución y destotalización*. México: Grietas.

Van Daal, J. (2015). *La cólera de Ludd*. Logroño: Pepitas de Calabaza.

Vaneigem, R. (s.f.). *De la huelga salvaje a la autogestión generalizada*. Recuperado de http://www.sindominio.net/ash/salvaje.htm.

Vaneigem, R. (1988). *Tratado del saber vivir para uso de las jóvenes generaciones*. Barcelona: Anagrama.

Vega C. R. (2012). Elogio del pensamiento crítico. *Revista Herramienta*, (50). Recuperado de http://www.herramienta.com.ar/revista-herramienta-n-50/elogio-del-pensamiento-critico.

White, H. (2010). *Ficción histórica, historia ficcional y realidad histórica*. Buenos Aires: Prometeo.

Zemelman, H. (1998). *Sujeto: existencia y potencia*. Barcelona: Anthropos-UNAM.

Zemelman, H. (2009). *Uso crítico de la teoría. En torno a las funciones analíticas de la totalidad*. México: IPN.

Zemelman, H. (2012). *Pensar y poder. Razonar y gramática del pensar histórico*. México: Siglo XXI.

Zibechi, R. (2008). *Autonomías y emancipaciones. América Latina en movimiento*. México: Bajo Tierra-Sísifo.

Zibechi, R. (2010). *Contrainsurgencia y miseria. Las políticas de combate a la pobreza en América Latina*. México: Pez en el Árbol.

Reflexionar la práctica del trabajo social

Lucinda Estefanía Raudales

En el siguiente texto me permito reflexionar la práctica del *trabajo social*, un asunto que nos incumbe a estudiantes, maestrxs y personas que se implican en actividades propias de la disciplina. Sin embargo, no es un texto que busque afianzar, reforzar o celebrar la identidad del trabajo social; es un ejercicio de problematización de esta identidad, que se ha instituido y reformado a lo largo de la historia.

¿Por qué comenzar señalando la existencia de una identidad del trabajo social? Siguiendo la problematización que hace Castoriadis (1975) sobre la *lógica conjuntista identitaria,*[1] las identidades se constituyen cuando se logra aislar una característica que comparte un conjunto de sujetxs, esto permite clasificarles, ordenarles y/u organizarles en conjuntos a partir de esa característica. En este caso, la identidad de trabajo social se generó de su *hacer*, y *su hacer específico es el hacer por otrxs,* al aislarla, se configura la identidad de unas sujetas a las que se les reconoce por la caridad como su actividad en común, que consiste en *dar apoyo* a los más pobres o desvalidxs.

[1] Lógica conjuntista-identitaria: se da en una doble dimensión. Como *legein*, que es lo que permite organizar, realizar operaciones de distinción, elección, conteo, etc., y su operación fundamental es la designación; esto hace posible que se produzca el hacer/representar social, al referirse a objetos distintos y definidos, produciendo la relación de signos (significativa) que permite y hace al lenguaje como código. Es la dimensión identitaria del representar/decir social. Y como *teukhein* (que trata la cuestión del reunir-adaptar-fabricar-construir), se encarga de la finalidad e instrumentalidad, refiriendo lo que es a lo que no es y podría ser. Es la dimensión identitaria del hacer social. Ver http://www.magma-net.com.ar/glosario.htm

Cuando emerge el método científico, como única forma *válida* de generar conocimiento, se profesionaliza la actividad de hacer por otrxs o *la caridad,* que hasta ese momento había sido llevada a cabo por mujeres desde una perspectiva religiosa o moral apegada a las buenas costumbres sociales, y se burocratiza con el propósito de producir teorías que objetivamente resolvieran los problemas de los cuales se ocupaban la caridad y la filantropía. Trabajo social se conforma como una disciplina destinada a resolver problemas de lxs sujetxs, configura su especificidad: en *la cuestión social*, *los problemas sociales*, etc. Abordar el concepto de cuestión social es fundamental, puesto que se refiere a *cómo* han sido analizados los problemas de la sociedad desde diferentes perspectivas. Desde lo más conservador hasta lo más revolucionario.

Netto (2000) hace un análisis de la manera en que surge la preocupación por la cuestión social, a partir de que los problemas sociales empiezan a ser explicados desde una perspectiva moralista, que sustenta la existencia de un orden social[2] como un orden natural dado, donde las jerarquías se vuelven inamovibles y determinantes de la sociedad, y por tanto, los conflictos o problemas que surgen al margen de éstas aparentemente no podemos revertirlos, como consecuencia, se niega la capacidad instituyente de lxs sujetxs en la realidad. Es importante reflexionarlo porque de la moralización de la cuestión social y su reconfiguración es que se va formando la identidad de esta profesión. Una primera manifestación de atención a la cuestión social, a la que todavía no llamamos trabajo social, surge con la necesidad de sectores conservadores religiosos de sostener el orden moral que promueven, a través de la caridad[3]. Más adelante, los reformadores del Estado[4] sostienen la legitimidad de la jerarquía que han instituido como nuevo orden moral, de la dependencia del obrero y campesino hacia quien posee los medios de producción y del Estado, condicionando recursos de subsistencia a las personas de los sectores proletarios y obreros. Las políticas sociales van a ser fundamentales para el mantenimiento del supuesto Estado de bienestar. Posteriormente, con la evolución del capitalismo, las funciones del Estado se negocian y muchas de sus responsabilidades como proveedor de servicios y asistenciales se privatizan. "El mercado

[2] Me refiero al orden social para referir a la forma en que se organiza la sociedad.

[3] Que conciben al orden moral, dado por Dios, las jerarquías en las relaciones sociales y los roles identitarios como incuestionables porque los asignó Dios.

[4] Conciben al Estado burgués como el orden natural.

transforma el *espacio social* en una esfera de competencia de proyectos que cumplan con los requisitos de la venta y compra de servicios, con el propósito de satisfacer la demanda con acciones asistenciales" (Ortomín, 2000), es decir, el asistencialismo y las funciones de intervención social no desaparecen, sino que pasan a realizarse desde espacios privados, deslindándose el Estado de proveer a las personas los servicios, que por "derecho" les correspondían, para convertirse en servicios-mercancía que deben adquirir por cuenta propia.[5] Aunque sabemos que el asunto de los derechos también fue un asunto de mera burocracia para que el Estado regulara las formas en cómo debe ser tratadx un sujetx dependiendo su identidad. Es fundamental no perder de vista cómo se va configurando el orden moral y la responsabilidad sobre quienes recae la cuestión social.

¿Cómo se ha logrado naturalizar esas jerarquías y formas de organización? ¿Cómo se configura un orden social que someta a lxs sujetxs a las decisiones dadas por un ente externo? Desde sus inicios filantrópicos y caritativos el trabajo social tiene sus bases en una idea de cuestión social moral. Un orden social impuesto por la religión señala como natural la existencia de ricos y pobres, Castoriadis (1997) dice que, los problemas de la sociedad son explicados como algo dado por un ente externo poderoso, imposibles de erradicar y destruir para lxs humanxs, en este caso Dios. Con el propósito de que asumamos esto como verdad, renunciamos a nuestra capacidad de que como seres humanxs tenemos la posibilidad de revertir ese orden, dejándonos la única opción de generar paliativos para lxs pobres, a partir de la caridad para hacer menos trágico el destino de

[5] Estas acciones, traducidas en ejemplos concretos, las observamos en las empresas con responsabilidad social (ERS), fundaciones y hasta en las organizaciones no gubernamentales y asociaciones civiles u otros colectivos, que, si bien, brindan servicios para la población, son pensados en el mismo margen del orden social mercantil, sin una propuesta que vaya más allá, en función de la destrucción verdadera de lo que nos oprime. Las mujeres, indígenas y personas *en la base de la pirámide*, como suele llamarse a los sectores pobres de la población, son en donde se visualizan oportunidades para desarrollar estos proyectos. Plantea la posibilidad de que las grandes empresas se dirijan a un mercado potencial de más de cuatro mil millones de consumidores que están en la base de la pirámide y viven con menos de dos **dólares al día. El reto puede residir en movilizar la capacidad de inversión de las grandes empresas, junto con el conocimi**ento y el compromiso de las ONG y las poblaciones que necesitan mejorar su nivel de vida en aras (supuestamente) de crear una sociedad más justa y avanzar en el camino de la erradicación de la pobreza. Resumen del libro *La riqueza en la base de la pirámide de* C. K. Prahalad en https://www.leadersummaries.com/ver-resumen/la-riqueza-en-la-base-de-la-piramide.

la humanidad en la tierra (Netto, 2000). En las concepciones liberales y marxistas este discurso metafísico de los problemas sociales se reproduce bajo otros discursos.

Adam Smith se basa en la supuesta existencia de un orden moral natural para señalar cómo rige las inclinaciones naturales de los seres humanos. Según su planteamiento, él/la ser humanx sería por naturaleza egoísta, siempre estaría buscando obtener un beneficio individual por lo que hace; razón por la cual existía una jerarquía natural, la pobreza y la riqueza[6], fundamento de ese orden moral. Sin embargo, una *mano invisible* que tendría como fin regular en la sociedad esa jerarquía, es decir, el mercado o el libre comercio, sería la supuesta estrategia para reducir las consecuencias derivadas de las jerarquías naturalizadas. O sea, la forma de regular las relaciones entre ricos y pobres va a ser la libre competencia entre ellxs, que cada quien luche por su supervivencia, hasta que un día surja el equilibrio que proporcione a cada unx de lo que necesita. El equilibrio se logrará gracias a esa mano invisible que a través de las relaciones del mercado, de manera natural, propicie que se vuelvan equitativos los beneficios para todas las personas. Lo cual pone la responsabilidad individual en lxs sujetxs de salir adelante por sí mismxs, pero sin alterar ese orden moral, o dicho de otra manera, iniciando una competencia por la subsistencia individual, negando las jerarquías ya existentes entre ricxs y pobres, hombres y mujeres, humanxs y animales o plantas, buscando que estas prevalezcan.

El planteamiento de Smith no se diferencia del método religioso, al negar la capacidad de lxs sujetxs de reflexionar y decidir con voluntad sus acciones y de cuestionar esas jerarquías naturalizadas. Esa mano invisible que regula a la sociedad no tiene otro papel más que el de Dios, como en la religión.

Por otro lado, el marxismo cuestiona la jerarquía de clases que surge a causa de ese orden social dado y señala a modos de producción como el capitalismo, responsables de la reproducción de ese orden con un propósito implícito de promover y generar tales jerarquías a costa del beneficio de unxs cuantos, propone a la clase proletaria sometida a ellas rebelarse para reclamar la parte que les corresponde de los medios de producción para poder hacer la vida; además, pone a debate aspectos como la importancia de pensar desde la práctica, es decir "poner en el centro lo concreto, lo material, lo tangible, reingresa

[6] En realidad, la existencia de la jerarquía ha sido el principio del orden moral, desde el dominio sobre las plantas y animales, seguido por el patriarcado y el racismo.

la importancia de lo social histórico a la reflexión sobre lo social y postula con todo ello la tesis de que la transformación social sólo puede ser realizada por las personas" (Aponte, 2013). Sin embargo, no logra superar la contradicción de negar la capacidad de lxs sujetxs para transformar la realidad, cuando señala que son las condiciones materiales las que determinan la existencia humana, es decir, que basta con que se modifiquen las estructuras y su forma de funcionar para erradicar las jerarquías, ignorando y negando el papel que tienen las personas en la reproducción de esas *estructuras,* resultando una propuesta reformista.

Basándose en una lectura de la crítica de Cornelius Castoriadis al marxismo, Aponte señala:

> El abandono del marxismo de la transformación del mundo del trabajo y de la posibilidad de la autogestión, como registro fundamental de la sociedad autónoma en proyecto, abre la posibilidad de que el proletariado sea sustituido por el partido y con ello abre las puertas al fenómeno burocrático y al totalitarismo. (Aponte, 2013)

El marxismo no logra dilucidar la contradicción en su propuesta revolucionaria, en el intento por concentrar su interés en desplazar a las clases dominantes del poder no advierte cuando su papel se invierte y termina por suprimir y suplantar a otrxs sujetxs, al jactarse salvador de las masas, niega el papel que tienen lxs mismxs sujetxs en la construcción de otro mundo. Se olvidan preceptos que Marx había hecho en un principio, como la importancia de considerar lo histórico social, y con ello no rompe el planteamiento de que la sociedad está determinada por estructuras supuestamente inamovibles, cayendo en la contradicción de señalar a lo material como condicionante de lxs sujetxs para transformar su realidad en una postura que considera lo material como algo inamovible; las estructuras de las que habla el marxismo se convierten en ese ente externo, como lo ha sido Dios, la ciencia o el mercado, quedando no superado el estado de heteronomía. Lxs sujetxs bajo esta perspectiva conciben a las estructuras como necesarias y dadas. Incluso comparten la visión liberal de que es necesario un Estado para controlar las pulsiones destructivas de las personas, es decir, alguien externo que condicione a lxs sujetxs a portarse *bien*, negando esa responsabilidad a cada sujetx de hacerse cargo de sus acciones, dejándola en manos del Estado.

La intención de hacer esta pequeña reflexión no es otra más que problematizar en una cuestión que por lo menos en el trabajo social se

ha dejado mucho de lado: ¿Cómo asumimos nuestra responsabilidad por nuestras acciones, para abordar los problemas sociales? ¿Y desde dónde asumimos esa responsabilidad?, es decir, ¿cómo la asumimos, como tradición, como costumbre, como discurso, como teoría? ¿Qué tan reflexionadas tenemos las actividades que hacemos *para otrxs* y cuál es su trascendencia? Sin una autocrítica de lo que se ha hecho hasta ahora, lo único que vamos a seguir haciendo es cambiar las piezas de lugar, ponerle un nuevo nombre al partido, la organización o el programa social, justificándonos con el discurso de que siempre se ha hecho de esa manera, sin asumir las derrotas anteriores y analizar las causas de las mismas.

Se han llevado a cabo sinfín de investigaciones, planes e intervenciones sobre la cuestión social, y difícilmente nos hemos cuestionado sobre la relevancia y las implicaciones que éstas tienen en lxs sujetxs al concebirse seres de esa ayuda. ¿Cabe la posibilidad de pensar que esta ayuda sea una forma de suplantar las acciones del propio sujetx sobre su vida? ¿Será que todavía nos negamos a reconocer que nuestras intervenciones implican una forma de doblegamiento de lxs sujetxs? Cito una respuesta de Castoriadis a una pregunta muy controversial, no sólo para quienes se dedican al trabajo social, sino a quienes preocupa y ocupa el tema de la cuestión social "¿Qué quiere entonces? ¿Cambiar a la humanidad?". Castoriadis responde "No, algo mucho más modesto: que la humanidad se cambie a sí misma, como ya lo hizo dos o tres veces". En este sentido, el autor ha escrito hasta el cansancio sobre cómo es imposible enseñar a ser autónomxs[7].

Muchxs cuestionan el interés en las *formas de hacer* la lucha, señalan incluso que es ilógico estarlas cuestionando en una situación como la actual que amenaza nuestra vida. Proponen que no es importante reflexionar tanto en por qué, cómo y desde dónde se hace la lucha, sino hacer, porque lo que se visualiza como problema y como clave de la derrota es la inactividad o la poca actividad, la falta de respuesta de las personas, etc. Pero reducir esos detalles a cuestiones técnicas sobre cómo aplicarlas correctamente es, justamente, el problema que tenemos, pues no deviene sólo en la parte metodológica, sino desde lo epistemológico y lo ontológico, en *cómo y desde dónde* concebimos a otrxs y a nosotrxs mismxs en las situaciones, como

[7] Cualquier intento significa ya una forma de colonizar o de imponer a otrxs una manera de resistir que corresponda con nuestra referencia de resistencia, descartando con ello que cada persona sea un sujetx, con capacidad de reflexión y voluntad y, además, que la resistencia se pueda manifestar de muchas diferentes formas por cada sujetx.

productos y no como hacedores de la realidad, donde nos ha hecho falta reflexionar. Por eso, cuando reducimos las acciones a técnicas aparentemente muy revolucionarias el resultado es el mismo. Por ejemplo, empezar a trabajar con nuestra propia comunidad, con el pretexto de cambiar la manera de ir a colonizar a otrxs espacios donde somos externos. Es una propuesta revolucionaria, pero no es suficiente para romper con la imposición porque sólo cambia la estrategia metodológica, el hecho de trabajar dentro de nuestra misma comunidad no diluye ya de por sí la jerarquía que surge al querer de nuevo dirigir ahí un proceso, es necesario recordar que cada persona es un sujetx[8] condicionado, pero a fin de cuentas con la capacidad de influir en la realidad; por eso, imponer, aunque sea en nuestra propia casa es imponer. Otra cosa sería comenzar desde los lugares en los que estamos con nuestrxs amigxs o personas con las que tenemos un sentir en común para compartir nuestras preocupaciones o críticas, desde el lugar que estamos siendo, propiciando que lxs demás respondan en un diálogo y empezar a construir desde lo que nos signifique a todxs lxs involucradxs; es decir, partiendo de situarnos como sujetxs (epistemológicamente) y cuestionar nuestra forma de concebir a otrxs (ontológicamente).

[8] Cuando digo que reconozcamos a otrxs como sujetxs, me refiero al hecho de reconocer que el condicionamiento por parte de instituciones, como el especismo, el patriarcado, el colonialismo y el capitalismo en las diferentes dimensiones de nuestra subjetividad que nos impiden ser "sujetxs autonomxs", no puede ser pretexto para estar continuamente cuestionando la contradicción que somos y suplantar de esa manera a otrxs sujetxs, reproduciendo el orden social jerárquico, es decir, de cuestionar nuestras formas de ser y hacer en el mundo. Aún a sabiendas de que una gran parte de nuestra subjetividad está condicionada por ideologías, la introyección de las formas de hacer de instituciones jerárquicas y nuestro inconsciente, es necesaria la constante confrontación en la cotidianidad de las formas de hacer. Por otro lado, negar que lxs otrxs seres sean sujetxs significa negar que sientan, vivan, piensen y reflexionen sobre sí mismxs y automáticamente implica una forma de cosificarles o de buscarles unx salvadorx que les explique cómo deben vivir su vida, que puede ser que vivan de manera alienada a las instituciones jerárquicas, pero que el hecho de señalarles el camino que queremos implica en sí mismo la reproducción de ese orden de jerarquías. No hay que confundir el hablar de seres vivxs como sujetxs con negar las instituciones del especismo, el patriarcado, el colonialismo y el capitalismo; quiénes más que lxs sujetxs que viven esas opresiones son los que pueden dar cuenta de esa situación, implica conocer el contexto por el cual admiten someterse, las ideologías religiosas, aspiraciones individuales, implicaciones afectivas, etc., que propician esa alienación. Una forma de ir haciendo frente a la forma en cómo nos condicionan esas instituciones es nombrar las violencias y señalarlas como manifestaciones de un orden social que nos instituye e instituimos a partir de esas jerarquías que se develan en las formas de hacer.

Criticar la práctica y la identidad del trabajo social y con ello las formas de atender la cuestión social o los problemas sociales no significa volverse omisx a ellos, es la oportunidad, de hecho, para replantearlos como lo importante y nuestra capacidad como sujetxs de hacerles frente y pensar una realidad que no esté al dentro de los márgenes de lo que conocemos, donde nuestras vidas no importan. Actualmente se promueve al trabajo social como solución a esta cuestión social, y no se analiza de manera crítica cuáles fueron los medios para llegar a esta conclusión, cuándo la cuestión social deja de ser el fin y se convierte en el medio para promover la identidad denominada trabajo social, que sirve al Estado, al patriarcado y al capital para sostener en el *imaginario social* la idea de que existen personas especializadas para solucionar los problemas sociales, volviéndoles imprescindibles en la sociedad. Atender la cuestión social se pone en segundo plano, la función principal del trabajo social va a ser sostener la burocracia.

Pensando en esto, he decidido comenzar a problematizar este tema a partir de algunos cuestionamientos que me he hecho, de experiencias de la práctica como estudiante, de reflexionar y criticar las formas de posicionarse ética, política y epistemológicamente de las autoras y autores de la metodología, de las profesoras y profesores de la carrera, de mis compañerxs y de las propias. A pesar de que en este texto los sentires y experiencias son compartidos desde un espacio en concreto (mis vivencias como estudiante), considero que éstas pueden propiciar la reflexión para otrxs personas o sujetxs con profesiones de especificidades diferentes.

Formas de fragmentación del conocimiento: disciplinas, sujeto-objeto, paradigmas epistemológicos, teoría y práctica

Uno de los propósitos implícitos del presente texto es problematizar justamente la fragmentación que se ha hecho del conocimiento en distintas áreas, profesiones o disciplinas y en distintos niveles para acceder a él[9], ya sea desde una concepción epistemológica hasta una

[9] Me refiero a acceder a él con el propósito de señalar que a partir de la fragmentación que se hace del conocimiento se separa el proceso en niveles, para conocer, desde las formas en que se estudia la realidad de donde se parte (epistemología) cómo se concibe al sujetx, formular teorías alrededor de él/ella y a partir de que técnicas solucionar los problemas. Logrando que cada aspecto configure una disciplina con el supuesto propósito de la objetividad.

teórica o práctica. Pero ¿dónde surge esta fragmentación?, ¿cuál es el propósito de mantener al conocimiento fragmentado?

Tenemos que volver al siglo XVI con René Descartes para comprender el contexto sobre el cual se empieza a adoptar un nuevo modelo de racionalidad, parafraseando a Grosfoguel diríamos que desplazaría a las concepciones dogmáticas cristianas, las cuales tenían por verdad absoluta a Dios. El método científico, dotado de una supuesta universalidad, neutralidad y objetividad, se legitima como el único capaz de producir conocimiento verdadero (Grosfoguel, 2013) al presentar datos que pueden ser comprobados en la realidad. Las otras formas de conocer, de hacer la vida de los sujetxs, fueron despreciadas, ocultadas, acalladas y aniquiladas, los sujetxs de esos otros conocimientos fueron relegados a un lugar pasivo puesto que se negaba que pudieran producir conocimiento; a las mujeres, lxs indígenas, lxs pobres, lxs negrxs, lxs animales no humanxs y a la naturaleza que resistían en su propia forma de conocer había que imponerles a la fuerza esa nueva y única verdad.

Para probar la validez de este método que encontraba la verdad y tenía forma de comprobarlo, había que cumplir dos supuestos: el primero, *demostrar distancia* con el *objeto* analizado; con lxs sujetxs de la naturaleza no humanxs[10] pareció relativamente fácil ignorar las huellas que dejaba en ellxs su intervención, puesto que no era raro que fueran concebidxs como cosas, pero tiempo después se aplicó esta forma epistémica a la investigación con sujetxs humanxs. Vaneigem en *El tratado del saber vivir para uso de las jóvenes generaciones* plantea que "el propósito fue convertirnos en seres tan insensibles y manejables como un ladrillo", supongo que tenía en cuenta que el ser sensibles es una de las dimensiones de nuestra subjetividad y que por ninguna razón podemos evitarnos sentir, a menos que estemos buscando reprimirlo. Con una medida como esta, condicionante del conocimiento, las consecuencias fueron fatales, las personas ya no eran personas, en las investigaciones se convirtieron en cosas, en objetos de estudio, y dejó de mirárseles con esa complejidad de un sujetx para analizar sólo el rasgo específico que servía a la investigación, de manera utilitaria.[11]

Una supuesta *imparcialidad* es el segundo requisito para tener la legitimidad del conocimiento producido. Esto por un lado, significó,

[10] Plantas, animales no humanxs, bacterias, microorganismos.

[11] Esta concepción utilitaria ha permeado más allá de las relaciones jerárquicas reproducidas por la investigación, la educación, el trabajo, etc. Se ha colado de maneras aparentemente invisibles en las relaciones por afinidad, entre compañerxs, amigxs, familias y/o parejas.

homogenizar a la población en sus respuestas biológicas, físicas, sociales y psíquicas a una respuesta general a las condiciones externas. Por otro lado, esa visión general, la debía adoptar él o la investigadorx,[12] desprendiéndose de cualquier idea formulada desde su visión personal, pues una respuesta de este tipo no era objetiva, no era científica, la supuesta objetividad se comprobaba a partir de leyes ya establecidas por científicos que observaban la misma respuesta de los fenómenos en todas las ocasiones, y por indicadores que señalaban la normalidad y anormalidad en las reacciones de los supuestos objetos de estudio.

A esto se le llamó ciencia y se convirtió en el nuevo Dios, incuestionable, todo poderosa y suprema. La verdad que se obtenía de ella provenía de la supuesta capacidad de lxs sujetxs que buscaban acceder a ella, de separarse del contexto donde yace su cuerpo y mirar desde el exterior y de la capacidad de no dejarse condicionar por el mismo (Grosfoguel, 2013). Aquí ocurren las primeras dos formas de fragmentación. Se niega su condición humana y social y con ello pretende deslindarse del condicionamiento del contexto, se niega a sí mismo como sujeto pues no reconoce su influencia (social, psíquica, biológica, etc.) en su trabajo científico con lxs sujetxs que investiga; acepta convertirse en un ser colonizado, renunciando en apariencia a sus convicciones, abandonando otro tipo de saberes, familiares, comunitarios, etc.

En la actualidad esto no ha cambiado, el Estado y el capital a través de la figura de la institución universitaria nos prometen a lxs aspirantes de las distintas licenciaturas acceder a un lugar en alguna empresa como mediador entre el obrerx y el patrón, o en el aparato burocrático como mediadores entre las personas y el Estado, proponiendo "sacrificar nuestras convicciones y dignidad, por la tranquilidad, el automóvil, la vivienda familiar, la seguridad social y la pensión (...) logrando que sólo cuenten para nosotros la vida privada y el consumo personal (Amorós, 2017, p. 67). Nos volvemos seres colonizados y colonizadores. Por su parte, Castoriadis (2008) habla de la existencia de un *poder impotente*, justamente sustentado por

[12] Intentando negarle a él/ella mismx como sujetx, es decir, su deber era simplemente de reproductor de la verdad ya dada, no impregnarla de su subjetividad. Sin embargo, esto siempre fue imposible porque, hasta el momento, el contexto y la forma de expresarse, de sentir, propios de esa subjetividad no han podido homogeneizarse. Lo que sí pudo hacerse fue extender a partir de modelos aceptables para el capitalismo y el patriarcado formas ser y hacer que reproduzcan el orden social. Se enseñó a reprimir lo inmodificable, la subjetividad y a adoptar una identidad al margen del sistema social, que le permitiera ser en apariencia.

la tecnociencia,[13] que se sostiene no de las instituciones formales, es decir, no a partir de los condicionamientos por parte de esas instituciones sino de un imaginario[14] de dominio racional, inhumano, que adoptan lxs científicos y también quienes reconocen a la academia como modelo de vida ideal al que aspiran.

Sustentamos lo insustentable con el pretexto de la meritocracia, evadimos nuestra culpa por esa irresponsabilidad[15], con el reconocimiento de ser *transformadores del mundo* al margen del sistema. Somos sumisxs y obedientes. "Estamos tan alejados de la vida de la comunidad que entre más nos encerramos en los libros o en los laboratorios, menos responsabilidad nos generan los otros" (Amorós, 2017). Nos encontramos en un estado de heteronomía, la ciencia es el mito que nos ata, el confort de pertenecer a la clase media, nos conforma.

Por otro lado, esa inconsciencia de reflexionar cómo llevamos a cabo el trabajo como *profesionales*, no nos permite vislumbrar que nos toca participar en el proceso de despojo y destrucción de nuestra propia comunidad y de nuestra propia familia. Quienes trabajan arduamente para proveernos esa educación, con esa misma fe en el progreso individual, terminan sufriendo las consecuencias de la escolarización neoliberal de sus hijas e hijos que nos prepara para la competencia y el mantenimiento del régimen capitalista y patriarcal. La institución *educación* parte del mismo magma de significaciones de esos regímenes, por lo cual, esta escolarización es parte de un mismo plan de quienes dirigen a la sociedad para imponer sus políticas neoliberales. Como lo hicieron, por ejemplo, con la formación del grupo de los Chicago Boys de Chile, un grupo de estudiantes que

[13] La ciencia se ha dedicado a producir dispositivos tecnológicos, biotecnológicos y robóticos, que se convierten en mercancías, apoyando la reproducción del modelo neoliberal. La razón de ser de la tecnociencia es producir mercancías a través de técnicas científicas que no tengan precisamente el interés de resolver necesidades de la población a partir de sus aportes, como se decía que en un principio era la labor de la ciencia, hoy día se crean necesidades a partir de los avances tecnológicos, para promover el consumo como una forma de sobrevivir en el mundo.

[14] Castoriadis se refiere al imaginario como una posición colectiva que instituye significaciones que producen un determinado mundo. En este caso, la idea de la ciencia como aspiración de lxs sujetxs, aunado a un estado de heteronomía, donde lo que dice la ciencia es lo que se legitima como verdadero y se niega la voluntad del pensamiento y la dimensión instituyente del sujetx.

[15] Con esto quiero señalar que el sentimiento de culpa por irresponsabilidad puede interpretarse como angustia ante las amenazas del superyó, es decir las discrepancias entre el yo y el súper yo, que acechan la regulación de la propia estima (Páramo, 1982).

migraron a EUA para conocer las iniciativas de desarrollo económico más innovadoras propuestas por Friedman y cuyo propósito real, de quienes les instruyeron, era promover el experimento neoliberal, a partir de la dictadura de Pinochet. De la misma manera, miles de migrantes que logran que sus hijxs ingresen a las escuelas y universidades en Estados Unidos son retribuidos recibiendo como producto de su esfuerzo, el despojo, olvido y destrucción de sus culturas.

No podemos engañarnos pensando que la preparación universitaria que subyace de instituciones que sostienen al patriarcado y al capitalismo va a proveernos de herramientas para destruirlas. Al contrario, se nos ha instruido a través de la tecnociencia para proponer supuestas soluciones a los problemas sociales sin atacar el problema desde la raíz, el objetivo es volver los problemas sociales parte de un show mediático y convertir en una mercancía esas *propuestas de solución,* capitalizar esas soluciones que en realidad no son más que paliativos con la intención de vender la ilusión de que algo está cambiando; pues cuestionar el problema de raíz implicaría cuestionar al mismo sistema, este mecanismo crea la ilusión de estar actuando en consecuencia del problema, siendo omisos además de los perjuicios de la tecnociencia que se naturaliza y su utilización se vuelve indispensable.

La necesidad que dio origen a la intervención científica pasa a ser secundaria, lo primordial pasa a ser entonces generar dispositivos tecnológicos para obtener un beneficio económico o para promover el prestigio social o político de lxs científicxs, es decir, se mercantilizan las necesidades y los problemas. En el caso de las agroindustrias, por ejemplo, con el propósito de generar una mayor producción de hortalizas se utilizan fertilizantes con químicos sintéticos, entre otras cosas; los profesionales de las plantas se convierten en responsables de las consecuencias en la salud de las personas y en la degradación y destrucción de hábitats naturales por la utilización de estos nuevos dispositivos, sin embargo, aluden a la delimitación de su campo de actuación, es decir, a la fragmentación que hacen de su disciplina con la ética para deslindarse de esa responsabilidad que les confiere, la necesidad alimenticia se vuelve entonces mercantilizada, del mismo modo la naturaleza que se convierte en materia prima. Otras disciplinas como el urbanismo, al poner énfasis en la construcción de las ciudades y al querer suplantar a lxs sujetxs de una comunidad en la construcción de sus espacios y territorios, participan del despojo de barrios enteros, de sus espacios públicos.

En el caso del trabajo social[16], en los diferentes ámbitos que se fragmenta su hacer, pone por delante la importancia de los trámites burocráticos para negar el acceso a la salud en los hospitales a las personas que no estén registradas en el seguro social; en el ámbito empresarial, se privilegia convencer y animar a los obreros para aceptar pagos y tratos miserables, en lugar de cuestionar el sistema obrerx-empresarix; y en el educativo, para mantener el orden en el aula, sin cuestionar cómo esto llega a cuartear la imaginación radical[17] de lxs niños y niñas en las escuelas.

Como consecuencia de esa actuación de lxs profesionales, el proceso científico niega a quien se investiga, lo convierte en objeto espectador y lo somete, la intención es colonizar a ese sujetx transformadx en objeto, ya sean plantas, animales no humanxs, microorganismos o humanxs, y modificar desde su genética hasta sus ecosistemas, estilos de vida, barrios, formas de moverse en la ciudad, para adaptarlos a las concepciones capitalistas y patriarcales. Todo esto lo consigue a costa de alterar sus genes, introducir o exterminar especies en los ecosistemas, condicionar las condiciones de trabajo, la asistencia social; despojarle de los saberes comunitarios y ancestrales que posee para enseñarle a vivir acostumbrándole a consumir lo que está de moda, a realizar actividades de moda; de explotar sus vidas o utilizarlas a conveniencia de unxs cuantxs, con el derecho que la ciencia les otorgó de llevar como predicamento la verdad absoluta.

El conocimiento que parte de la objetividad y que configura la división social del trabajo en intelectual y manual niega a lxs sujetxs humanxs y no humanxs, aunque se fragmente en dimensiones de lo biológico, social, cultural, económico, tiene las mismas formas violentas de colonizar a otrxs en esas diferentes dimensiones, es importante prestar atención a cómo las violencias atraviesan de maneras aparentemente diferentes todas las dimensiones, pero que reproducen en realidad una forma de hacer las cosas, que es la del capital, el patriarcado, el especismo y el colonialismo.

[16] El trabajo social tiene como característica que fragmenta su hacer en diferentes ámbitos de intervención y con propuestas particularizadas para cada ámbito de estudio, evitando que se analice de manera compleja la realidad. Estos ámbitos no están completamente definidos, sin embargo, se dividen en tradicionales, es decir, los que ha sido de gran relevancia atender en la historia de la carrera. Algunos de ellos son el educativo, jurídico, salud, empresarial, ambiental, gerontológico, etc. Y los emergentes, que son especificidades que nacen de coyunturas sociales del interés del trabajo social, por ejemplo, intervención en casos de desastre, etc.

[17] Fuente de creación y de alteración, permite alcanzar una libertad afectiva que presupone la indeterminación del mundo psíquico (Castoriadis, 1997).

No es una coincidencia que la ciencia y su supuesto de objetividad hayan servido para mantener y propiciar el surgimiento de un sistema de dominación como el capitalismo. La fragmentación entre sujeto y objeto no es la única sobre la que se sostiene la ciencia. Al dividir a lxs sujetxs en muchas partes para explicarlas una por una, se dio origen a las distintas disciplinas; lo psíquico, lo social, lo histórico, lo político y biológico empezaron a explicarse de manera separada, negando lo complejo de lxs individuos. La pérdida de una visión del todo por una parcializada propició la irresponsabilidad de lxs sujetxs con otras áreas del conocimiento y con otrxs sujetxs, como dice Edgar Morín (2006), lxs desolidariza. La ética que se promueve es individualista, competitiva, egoísta, utilitaria y conformista.

En tercer lugar, pongo sobre la mesa lo planteado por Silvia Rivera en el texto *El conocimiento científico: producción, circulación y valores,* con respecto a la fragmentación de la teoría y la práctica y como esto propició que no sólo se separara en disciplinas a las dimensiones que conforman al ser humanx, sino que, además, se dividió el conocimiento que se obtenía en diferentes niveles de la intervención con lxs sujetxs (¿se podría decir que son niveles?). Y lo señalado por Grosfoguel (2013) sobre cómo el conocimiento fue constituido como tal solamente a partir de la postura de hombres, blancos, ricos pertenecientes a cinco países de Europa Occidental, monopolizando con ello una única forma de concebir conocimiento, es decir, una única postura epistemológica. Se promovieron un montón de teorías que no cuestionaban el paradigma epistémico del que se desprendían, con ello se impuso otro nivel de fragmentación entre la teoría y la perspectiva epistemológica, ésta última incuestionable. Grosfoguel señala que la imposición del pensamiento epistémico del hombre occidental es el resultado de cuatro epistemicidios (contra la población judía y musulmana, la población indígena y los africanos raptados durante la colonización de América y contra las mujeres). Y que se manifestaron con el genocidio, de sujetxs históricamente violentadxs y colonizadxs, en razón de la diferencia física, biológica o ideológica en relación con lxs que se impusieron como única referencia de sujetos.

Aunque es importante no perder de vista que podrían existir tantas formas de desplegar las posturas epistemológicas como personas en el mundo, ya que cada una de ellas posee una subjetividad y con ello una forma de sentir y ser en un contexto, con esto de ninguna manera quiero pretender caer en un relativismo total que niegue las instituciones como el patriarcado, el capitalismo, el racismo y el especismo que se vuelca contra sujetxs concretos. El interés en señalarlo es justamente cuestionar cómo se pueden llegar a imponer posturas epistemológicas al pensar desde una identidad

que se acuñe a lxs sujetxs, reduciéndoles a una característica de sí mismxs, cuando el contexto y formas de sentir de esas personas son totalmente distintas. En este sentido se puede leer la frase de Descartes "pienso, luego existo" que problematiza como un "pienso, luego conquisto" (Grosfoguel citando a Dussel, 2013), argumento para dar pie a esta colonización y despojo del conocimiento, una forma que reemplaza el papel de Dios como creador del orden natural para pasar a concebir al *Yo* como creador del conocimiento.

El conocimiento puede ser una forma de colonizar las formas de *ser-hacer* de otrxs. Por eso, para generar conocimiento es necesario posicionarnos epistemológicamente, no desde una identidad o una postura de otrx sujetx. Debemos tomar en cuenta que para vulnerarnos se han basado en clasificar nuestras diferencias físicas, biológicas, ideológicas, entre otras, y a partir de esas diferencias nos han impuesto la identidad con la que nos violentan, al sostener una postura desde esa identidad nos reducimos a nosotrxs mismxs a ella y no estamos reivindicándonos como sujetxs. Posicionarnos desde nuestra subjetividad para reconocer el sentir y el contexto propios y haciendo consciencia de cómo esas instituciones capitalistas, patriarcales y coloniales nos han afectado de manera singular, me parece una manera de tomar responsabilidad de lo que nos corresponde hacer y desde dónde debemos actuar y juntarnos en afinidad para atender esas cuestiones en colectivo, sin suplantar a otrxs.

Por otro lado, el modelo hegemónico de sujetx que produce conocimiento se ha basado en esa reducción de lxs sujetxs a una identidad que sostiene al magma de significaciones especista, patriarcal, colonialista y capitalista, para establecer una identidad de sujetx (hombre, blanco, rico, heterosexual, europeo) y para que sea el único capaz de producir conocimiento.

Ese magma de significaciones es una forma de ser y de hacer, correspondiente a una postura o un paradigma epistemológico. Su raíz, de donde se sostiene, son justamente las formas de concebir a lxs sujetxs; es decir, es en la subjetividad de los sujetos donde surge la idea, estas formas de pensamiento se develan al mismo tiempo en formas de hacer y la forma de hacer que le da razón es la jerarquía, esta jerarquía se produce a partir de otras formas de hacer que la sustentan, esto es, la competencia. Una de las primeras jerarquías entre sujetxs humanxs sería entonces la jerarquía de sexos, las primeras fueron en relación a otrxs sujetxs no humanxs, animales y plantas. El ser humano, macho, adoptó entonces una postura ante la vida en la cual la jerarquía y la supervivencia del más fuerte se ha ido configurando como el magma de significaciones, o la base de donde se parte para

dar sentido a configurar una forma de ser-hacer. Con el patriarcado y el especismo, e instituciones de ese magma, sustentados en la jerarquía y en la idea de la competencia, surgen nuevas jerarquías basadas en diferencias biológicas, físicas, raciales, culturales de lxs sujetxs. El capitalismo y el colonialismo, además de ser instituciones que promueven la jerarquía a través de la competencia, develan estrategias para la imposición de las jerarquías, es decir, la imposición de ideas, formas de sentir y concebir a lxs sujetxs, el despojo de otras formas de sentir y concebir a lxs sujetxs, ideas, etc. Se configura un sujetx que oprime y un sujetx que se somete, pretendiendo que lo asuma. Ese magma de significaciones o base en la competencia se ha ido formando a partir de diferentes instituciones que han permeado toda la complejidad de las relaciones de las personas y las dimensiones que nos constituyen como sujetxs, es decir, desde lo social, lo psíquico, lo cultural, etc. A partir de esto, se han creado nuevas formas de ser y hacer que parten del paradigma de la competencia y la jerarquía. Sin embargo, como es un paradigma pero no la única forma de concebir a lxs sujetxs, ha estado históricamente peleado con los intentos de sujetxs que quieren cuestionarlo y tumbarlo, porque es destructivo y dañino para todxs. Esa resistencia proviene del imaginario radical, o algo que nos impulsa a la sobrevivencia.

Pero este paradigma no es cualquier cosa, tiene años pasándose de cabeza a cabeza, a partir de esas formas violentas de despojo y colonización, de tortura e imposición, de sumisión y sometimiento; en realidad no hay un objetivo a conseguir, la competencia es el fin y el medio, porque nadie se libra de las consecuencias de un juego que tiene como propósito destruir a quien se interponga en su camino, claro, hay quienes tienen más posibilidades de triunfar (los hombres, blancos, ricos, europeos), pero al final no están a salvo, porque nadie es aliado de nadie, las "alianzas" que puedan surgir son utilitarias y temporales. Las huidas simples de esta forma de hacer la vida, o será mejor dicho de hacer la destrucción, se han aterrizado la mayoría de veces en lo material, y entonces este paradigma ha cambiado un millón de veces de piel pero sigue siendo el mismo, la rivalidad, el reducir a otrxs a objetos de mi conveniencia a causa de esa competencia ha permitido el despojo y la colonización. Tratamos de huir de esa manera de hacer la vida, pero negamos hacer conciencia de nuestras motivaciones, negamos los sentimientos que nos invaden y que consciente o inconscientemente le dan contenido a nuestras acciones. Algunas personas no quieren hacer de otra manera la vida, sólo quieren encajar en el mundo que ya existe y presumen sus aspiraciones de "opresor".

Por ello, cuestionar lo instituido por el orden patriarcal, capitalista, colonial, significa asumirse en su dignidad por ser un sujetx, más allá

de las características diferentes que se tenga con otrxs sujetxs y con el sujeto de referencia. Señalar desde el contexto y sentir propios cómo se vive esa violencia es importante, para vislumbrar cómo se *materializan las institucio*nes[18] que reproducen a través de la violencia el orden social *en los cuerpos, en sociedades distintas* y que se puedan generar ideas para propiciar su destrucción de parte de lxs propixs sujetxs y en contextos específicos. La *transferencia*[19], en estos casos, jugará un papel muy importante para que quienes se reconozcan en una situación similar puedan aplicar las acciones, desde sus contextos y sentires. De esta manera el conocimiento que se produce no es un conocimiento que coloniza, homogeniza y reduce a lxs sujetxs a una identidad.

Trayendo de vuelta lo señalado en párrafos anteriores, sobre la fragmentación entre los niveles para *acceder* al conocimiento, al realizarse la fragmentación del conocimiento en disciplinas, esas mismas disciplinas fueron divididas generando una dimensión teórica y una práctica. La dimensión teórica, que parte de lo abstracto para explicar los fenómenos, se encargaría de producir el conocimiento necesario para que los técnicos aplicasen estas teorías con sujetxs y objetos en concreto. Sin embargo, para poder generar estos conocimientos, debían ajustarse a un paradigma epistemológico establecido para sustentar sus planteamientos, reduciendo la parte epistémica a una postura que reprodujera una identidad (positivista, funcionalista, crítica, constructivista, etc.).

Las ciencias teóricas se sitúan desde esos paradigmas para generar teorías, es decir, al fragmentarse el proceso del conocimiento la función de la teoría pasa a ser la de elegir un paradigma epistémico a partir del cual producir textos teóricos. Cuando ese paradigma no es problematizado en el propio contexto y se asume como una receta resultan ilógicos, e incluso tramposos, los planteamientos teóricos, pues si damos cuenta de que ese paradigma del cual se sustenta la teoría fue propuesto por otro sujeto en un contexto específico, asumirlo como propio es una forma de suplantar y volver discurso lo que este sujetx ha dicho, convirtiendo en una identidad a esa forma

[18] Castoriadis (1997) señala que la materialidad de las instituciones, es decir, como estas se manifiestan en acciones concretas en la sociedad, pueden ser idénticas y, sin embargo, provenir de un magma de significaciones diferentes por el contexto social histórico, diferente de las sociedades.

[19] La transferencia es el modo en el que la mente humana revive ciertas experiencias relacionadas con vínculos (que han quedado fijadas en nuestro inconsciente) al interactuar con alguien en el presente, según Freud. Roudinesco, É. (2015).

de conocer del sujetx, puesto que es claro que al copiar esta forma de conocer se dependerá de la reproducción de tal discurso para producir teoría, y con eso no se atiende a pensar por cuenta propia, ni mucho menos a ser autónomx. No me refiero al hecho de coincidir en los planteamientos de unx otrx y usarlos para pensar el propio contexto, sino más bien de robar conceptos y utilizarlos en forma literal para adaptarlos a un discurso, sin reconocer el contexto y sentires del autor o de la comunidad que expresó eso en tal o cual momento.

Sobre las profesiones imposibles

Pensar el propio hacer significa dolerse, dejarse sentir la tristeza, la rabia, la impotencia, la decepción, el miedo, la responsabilidad o cualquier sentimiento que acompañe ese nuevo descubrimiento, la autocrítica. También significa estar dispuestx a quedar en medio de la nada, con el miedo de no saber hacia dónde ir y con la presión de lxs demás por seguir el ritmo apresurado del mundo. No es concebible la opción de bajarse a pensar si todo lo que se hace es realmente lo que se desea, lo que se necesita y sobre todo *lo que se debe hacer*, preferimos que nos lleve la corriente y enfrentarlo a su ritmo y con sus normas, en sus formas. Detenerse es un suicidio, porque en el fondo asumimos que no existe algo diferente que se pueda hacer. Nos sometemos a lo que hay y negamos nuestra capacidad de ser sujetxs que podemos destruir lo que existe ya de por sí y nos está matando, y construir algo diferente. Debemos romper con ese estado de heteronomía y cuestionar la verdad promovida por la ciencia. Cuestionar su carácter identitario, que nos clasifica y fragmenta, para expropiarle la legitimidad de ser, la única capaz de explicarnos como sujetxs y evitar que continúe colonizando nuestras formas de hacer a partir de esa legitimidad que le hemos dado.

Por otro lado, es necesario desmontar los planteamientos del método científico que consisten en dividir y clasificar las partes de un fenómeno o incluso de un sujetx para después determinar de forma sistémica cómo funcionan estas partes en conjunto (Descartes, 1987). La observación y la experimentación de estos hechos que serán cuantificables tendrán el propósito de establecer las leyes o normas para explicarlos a través de esa forma sistémica, es decir, mecánicamente, y así dar una supuesta explicación científica de cómo ocurren las cosas, negando el contexto histórico social y reduciendo a lxs sujetxs a objetos.

A pesar de que actualmente se pueda alegar que existen otros métodos para utilizar en la investigación, como el inductivo, que

se asocia a un tipo de conocimiento que admite que lxs sujetxs no pueden ser reducidxs a variables establecidas y señala la importancia de la opinión de lxs sujetxs y sus contextos, a partir de la investigación cualitativa, esta metodología sigue teniendo como base un pensamiento que objetiviza al sujetx. La etnografía, la investigación-acción participativa, la educación popular de Paulo Freire, etc., han admitido el pensamiento de lxs sujetxs como parte importante de las investigaciones y, sin embargo, estxs siguen siendo reducidos a los ojos de lxs investigadores que, en el papel de colonizadores, modificamos, imponemos y transgredimos los espacios de esas personas a las que llamamos sujetos de estudio. Las teorías y métodos siguen, a pesar de todo, siendo funcionalistas, funcionales al orden social patriarcal y capitalista, pues no propician realmente la emancipación del sujetx sino la adopción de otro discurso. ¿No será entonces momento de cuestionar la pertinencia de la ciencia?, ¿o al menos en cómo la concebimos ahora? ¿Será que nos negamos a admitir la imposibilidad de hacer ciencia sin dominar?

Una de las clases que más disfruté durante la carrera fue Educación Alternativa. La maestra que impartía este curso pasó todo el semestre presentándonos algo que de no haber tenido esa materia tal vez no habríamos hecho consciente. La educación que habíamos *recibido* desde nuestra escolarización en el kínder era un tipo de educación a la cual sólo le interesaba tenernos como espectadores; como si no nos hubiéramos dado cuenta antes ya que al maestro de Derecho no le importaba lo que pensábamos, lo que sentíamos, sino lo que había escrito o proclamado alguien más importante que nosotrxs. Nos lo han hecho saber desde el momento en el que aprendimos a escribir y a copiar casi al mismo tiempo.

La educación popular de Paulo Freire, que ella nos presentó y que leímos en los libros de tal autor parecían ideas utópicas, pero fascinantes. **Propiciar un proceso en el cual las personas pudieran expresar sus sentires y sus saberes y a partir de esto poder liberarse, al conseguir que desarrollen una conciencia crítica.** Sin embargo, ¿estaba pensando realmente críticamente o sólo había encontrado un discurso en apariencia más revolucionario al cual adherirme? Una de las experiencias que me hizo cuestionar la metodología de la educación popular, fue mi proceso de prácticas profesionales. La Escuela de Mujeres donde participé tenía como actividad principal el trabajo con mujeres de comunidades rurales de Jalisco. La intención era recuperar conocimientos que las pobladoras ya tenían aprendidos, pero que *habían olvidado* que tenían, con el fin de preservarlos y mantenerlos. De esta experiencia encontré varios puntos que pude problematizar en relación a los conflictos y contradicciones que la misma metodología

tiene de por sí. En relación al método, una de las características que se logran disfrazar muy bien, bajo la "buena voluntad" o la necesidad de "ayudar" a las personas, es el autoritarismo y la falsa conciencia[20] que manifestamos al sentirnos consciente o inconscientemente una especie de elegidxs, que llevan la palabra de la revolución a otrxs, so pretexto de nuestra liberación. Bajo este sentimiento podemos estar escondiendo la culpa por no poder hacerle frente de manera individual a todas esas situaciones que nos atormentan y que buscamos evadir reconfortándonos en el hecho de *estar haciendo*, no importa si esa forma de hacer algo funciona realmente o no, o si esa acción fue pedida o irrumpió de manera violenta la cotidianidad de las personas. Esta característica esconde la intención de colonizar en otrxs, formas de ser-hacer-sentir, que a nuestro parecer son mejores para lxs sujetxs.

Durante la experiencia en la Escuela para Mujeres, me pude dar cuenta que la mayoría de los temas que se llevaban a las comunidades eran temas que le interesaban a la educadora popular, no es que los saberes que se recuperaron no fueran importantes para las pobladoras, sino más bien, el proceso se forzó por *la irrupción abrupta* de quien veía en la recuperación de estos saberes, además, una oportunidad de promover una nueva mercancía, de lo que antes habían sido materiales necesarios para la subsistencia de la comunidad y que ahora estaban siendo retomados para promoverse como la nueva y última tecnología con sentido social que está tan de moda hoy en día[21].

[20] Según los miembros de la escuela de Frankfurt, la falsa conciencia —o la servidumbre voluntaria, como la denomina Herbert Marcuse—, es el estado por el cual los miembros de una sociedad toman decisiones, en apariencia libres, pero en realidad mediadas por la estructura ideológica dominante, que en última instancia son contrarias a sus propios intereses (Caballero, 2013). Raúl Páramo en Sentimiento y prestigio revolucionario, con una definición desde el psicoanálisis, señala a la falsa conciencia como una forma de sentimiento de culpa que no se hace consciente y por lo cual se queda atascadx en un sentimiento que busca acallar con acciones desesperadas que dejan de lado la preocupación por la situación que en un principio desencadenó el sentimiento y se ocupan de acallar la culpa, buscando el reconocimiento en otrxs a partir de una acción pública, que le reduzca la culpa de no poder hacer algo por esa situación.

[21] Podríamos empezar a cuestionarnos ¿cómo elegimos a lxs sujetxs a los que *vamos a llevar* esa intervención? ¿Acaso no estaremos proyectando un racismo o sentimiento de superioridad sobre esxs sujetxs a lxs que nos dirigimos, considerándoles sujetxs de nuestra ayuda? ¿Por qué elegimos a lxs indígenas, a las mujeres, a lxs sujetxs marginadxs de la ciudad como sujetxs? ¿No hay ya en nuestras comunidades o lugares donde hacemos la vida cotidiana problemas que resolver, personas con las que hay que resolver conflictos en nuestrxs propios colectivos? ¿Por qué no recuperar los

Esta experiencia de educación popular se caracterizó por la negación de la capacidad de ser sujetxs de estas personas, pues consciente o inconscientemente se reprodujo la idea de la impotencia de lxs sujetxs de resistir por ellxs mismxs. Reconocer que podemos caer en contradicciones respecto a las intenciones que podamos tener es fundamental, no es suficiente posicionarse en contra de la violencia del orden social dominante, la autorreflexión continua es lo que realmente nos va a permitir hacer fuera de ese marco de referencia. Sabemos que el ritmo del sistema educativo es el ritmo del neoliberalismo. Y está diseñado para que no tengamos tiempo de reflexionar lo que hacemos, por qué lo hacemos y desde dónde lo hacemos. Darse ese tiempo, detenerse a observarse es doloroso e implica romper ese cascarón de la inconsciencia que nos protegía y empezar a construir nuevas maneras que nos ayuden a hacernos conscientes y dejar atrás esa idea de "deconstruir" lo que nos lastima.

La obligación de realizar un proyecto de intervención social por requisito de la escolarización fue como si nos cayera encima un balde de realidad. La mayoría de las compañeras de Trabajo Social ansiamos este momento desde los primeros semestres, porque sabemos que es la oportunidad para poder hacer. Sin embargo, termina siendo decepcionante cuando nos topamos con la realidad de las instituciones del Estado, las empresas o las asociaciones civiles, que desde el momento de la inserción nos señalan el lugar operativo del trabajo social a las compañeras, que tenemos que dirigir las opciones de intervención de acuerdo al marco legal, ideológico, político, burocrático de las mismas, cuando perfectamente sabemos que no concuerdan con la realidad de lxs sujetxs estas condicionantes, pero que la mayoría terminan aceptando con la esperanza de poder alcanzar esos ideales que nos promete el estudiar una carrera universitaria.

Ya fuera de la universidad, aceptamos las condiciones precarias y horribles de esos trabajos, porque no queremos perder esas migajas que hemos conseguido con tal esfuerzo. El trabajo social, el medio por el cual buscamos acceder a la supuesta "estabilidad económica", implica no tomarse por real el problema de la cuestión social, nuestro trabajo en este mundo y por lo que nos pagan es por fingir que hacemos algo para que todxs puedan acceder a esa estabilidad individual, la máxima que se promueve en el neoliberalismo, por plantarnos frente a la gente y decirle, descuiden, nosotrxs vamos a resolver todos esos problemas que tienen, porque estudiamos cuatro años sobre cómo

saberes de nuestras propias comunidades o barrios? ¿¡Por qué no admitimos nuestro propio contexto, en vez de querer suplantar a otrxs?

hacerlo. Pero siendo honestos con nosotrxs mismxs, sabemos que todo eso no es más que una mentira bien armada, para fingir que se hace lo que no se hace. O lo que sí se hace y nos dejan hacer, sabemos que no nos lleva a ninguna parte más que a contribuir a reformar el patriarcado y el capitalismo. Nuestro papel en las instituciones y las empresas o asociaciones civiles es mantener la calma, alimentar de falsa esperanza a las personas, de que a través de esas instituciones algo va a cambiar, pero en realidad sabemos que sólo estamos buscando mantener nuestro propio bienestar, nuestro propio trabajo. Alienadxs por el planteamiento meritocrático, que señala que cada quien de manera individual puede obtener lo justo a costa del esfuerzo que realiza para conseguirlo, negando que esté instituido un orden social que determina a partir de la identidad que se le imponga a lxs sujetxs el estatus que puede alcanzar dentro de ese mundo.

Toda esta problematización no tiene el afán de buscar una reforma al plan de estudios o la manera en la que se han decidido proponer los lineamientos de las prácticas profesionales. Porque hacer o diagnosticar el problema en una de sus partes es justamente volver a caer en la manipulación de las respuestas que quisiéramos tener. Es necesario cuestionar de lleno la profesionalización del trabajo social. Me llevó mucho tiempo poder aceptar que, tal vez, estemos hablando de una profesión imposible, como lo decía Freud. Mónica Marín (2004), recupera en un texto que titula "Educar, gobernar y psicoanalizar, un trío de profesiones imposibles" el pensamiento de Freud acerca de por qué cualquier profesión que implique alguna de estas características en su hacer será una profesión imposible. Aún sin tener intención consciente de hacerlo, son profesiones imposibles, porque detrás de cada acción que las implique está de por medio el doblegamiento del otrx. A pesar de que son parte de un mismo proceso de dominación, se han puesto por separado para cumplir con las distintas funciones necesarias para conseguir este doblegamiento. Por ejemplo, la educación juega un papel muy importante para instruir a las personas con las ideologías dominantes y con ello ir haciendo más dócil al sujetx para enseñarle a negar su capacidad como sujetx instituyente que participa en la vida y construcción de la comunidad. En este segundo momento, las disciplinas que reproducen la acción de gobernar se encargan de imponer un cierto tipo de ideas o conocimientos a lxs demás y ampliar con ello su idea de vigilancia. Si algún sujetx no logra adaptarse a la realidad, al someterlo a los procesos que ya mencionamos, se recurre a psicoanalizarle, con el propósito de conseguir la adaptación del sujetx al medio que ya existe. Investigar, implica entonces, una especie de colonización, despojo y destrucción de los saberes de las personas con el propósito de clasificarles, suplantarles e imponerles

una identidad que les señale cómo deben ser, además de abonarle al propio reconocimiento que este despojo les otorga.

Lo anterior tiene mucho que ver con trabajo social; la gestión social, la investigación de fenómenos sociales, la sistematización, intervención y planeación, son competencias de la carrera[22]. Cada una de ellas, se encuentra atravesada por el proceso de las profesiones imposibles. La gestión social la podemos asociar con la acción de *gobernar*, gestionar, significa conseguir o lograr algo, en este caso, gestionamos para alguien más. Esta característica es quizá la más anclada al pasado del trabajo social, cuando se hacían actividades de caridad, filantropía o asistencia. Él o la sujetx quedaban a merced de esa dependencia, con quienes les daban y se configuraba entonces una especie de dominación en razón de ese condicionamiento.

Algo que ocurre también, por ejemplo, cuando domesticamos animales, la dependencia y la docilidad de lxs mismxs ocurre en ese despojo de la capacidad del animal por brindarse su propio alimento y gestionar su propia vida. Por otro lado, la investigación forma parte de la estrategia de despojo, colonización y destrucción de saberes; consiste en obtener información de lxs sujetxs para suplantar y colonizar sus saberes declarándonos con el derecho de diagnosticar o de promover una opinión sobre sus formas de vida, ya sea a un sujetx singular, grupo o comunidad, a partir de clasificarles y asignar indicadores propios sobre formas de conducta permitidas o reprimidas.

La planeación nos implica de modo que debemos *enseñar* a mirar a lxs sujetxs con los que trabajamos una supuesta verdad, y convencerles de optar por utilizar nuestros métodos o métodos ajenos a la vida de la sociedad, para resolver unos problemas diagnosticados por nosotrxs, sujetxs externos. En la planeación también se *analiza* a lxs individuos en sus formas de hacer para convencerles de adaptarse y que no se rebelen, que utilicen herramientas que no molesten mucho para manifestar sus inconformidades.

Por otro lado, la intervención, como la investigación, es una estrategia de despojo, pero también de colonización, con el diagnóstico elaborado se busca proponer a la comunidad acometer esas problemáticas que se detectaron subjetivamente por personas externas a la misma, y se proponen estrategias para resolverlas; cabe señalar que, incluso cuando el diagnóstico y la intervención son elaborados *con* la comunidad, el rol de *líder* se hace presente y es por

[22] Perfil de egreso de la Licenciatura en Trabajo Social de la U de G http://www.pregrado.udg.mx/Centros/Tem%C3%A1ticos/CUCSH/trabajo-social/perfil-egreso.

eso que no puede llegar a convertirse en un proceso autónomo, a menos que la comunidad asuma el control propio y expulse de por sí al ente externo o a quien asuma ese rol de dirigencia.

Por último, la sistematización combina lo *educativo* con el *análisis,* pues se trata de una actividad que se encarga de recuperar la experiencia de un proceso de intervención y señalar *críticamente* cuáles son los conocimientos generados a partir de ella y las posibles acciones para mejorarla en una siguiente intervención, en un intento de despojar de su hacer a lxs sujetxs, suplantarlos y convertir en discurso lo que comparten.

Mantener la idea de reformar al trabajo social no va a hacer que las cosas cambien. Si algo debe ocuparnos es el deber de asumir la responsabilidad que tenemos de participar en el análisis de la cuestión social, no como trabajadores sociales, sino como personas. Intentar develar la situación y el contexto del conocimiento, a partir de la problematización de la cuestión social, esto para que pueda comprenderse mejor el problema de la profesión.

¿Op**eramos o reflexionamos el trabajo social? ¿Qué es trabajo social?**

Problematizar un asunto como este es realmente complejo y engañoso, puede ser causante de crisis y con ello de posibles duelos por anhelos conscientes o inconscientes[23] que alimentan las subjetividades de quienes decidieron dedicar una parte de la vida a esa profesión y que una vez que se reflexionan vemos perdidos.

¿Cómo hacemos? El hacer como punto de partida. A lo largo del texto, estaremos analizando cómo concebimos a lxs sujetxs de las intervenciones, y para reflexionar esas formas de concebir a lxs sujetxs vamos a tratar de desenmarañar desde las intenciones de la conformación de una licenciatura como Trabajo Social, hasta *analizar las formas de hacer* de la misma, es decir, la metodología. Cuestionar ¿cómo hacemos? tiene como propósito hacernos conscientes de

[23] Trabajo social es una profesión que lleva consigo la representación de alguien que ayuda. En ese sentido, muchas de las personas que se ven motivadas a elegir esta carrera lo hacen con esa buena voluntad de hacer algo, aparentemente bueno por el mundo. La mayoría de esas personas son mujeres y esto tiene una relación directa con el rol de cuidado que se nos ha asignado. Me refiero con anhelos conscientes e inconscientes a la situación en la que todo el imaginario construido alrededor de la buena voluntad se puede ver atacado por la crítica que en este texto se hace de esa supuesta buena voluntad, que sin reflexión y autocrítica presentes a veces se convierte en algo más perjudicial que benéfico para la sociedad.

cómo esas formas de hacer parten de la manera en que concebimos a lxs sujetxs, es decir, ¿cómo los vemos?, ¿qué actitudes y aptitudes les adjudicamos? Y esa concepción de lxs sujetxs que tenemos echa raíz en nuestra forma de hacer en relación con ellxs o, mejor dicho en nuestras acciones *con o para* ellxs. Expresado de otro modo, analizar *cómo conocemos* a los sujetxs nos muestra nuestra forma de mirar epistemológicamente a las personas, y *cómo hacemos* en relación con ellxs es la parte metodológica del proceso.

¿Será que entonces podemos hablar de una metodología de trabajo social? ¿De un método o métodos? O ¿de varias metodologías? Uno de los problemas fundamentales a tratar del TS debería ser el hecho de que se ha confundido el método con la metodología. Con el paso del tiempo la metodología del trabajo social no ha podido destecnologizarse, sino que al contrario, cada vez asume una forma más tecnológica de interacción con las personas, complejiza más sus métodos y estrategias para actuar y, sin embargo, no han funcionado y no funcionará en tanto se siga fragmentando. Lo que ha propiciado es alejarse cada vez más de lxs sujetxs, haciendo las intervenciones más frías y más mecanizadas.

Pero partamos desde el principio de una definición de trabajo social, con la que nos bombardean hasta el cansancio cuando somos estudiantes, que es conceptuada por la IFSW[24]:

> El Trabajo Social es una profesión *basada en la práctica* y una disciplina académica que promueve el cambio y el desarrollo social, la cohesión social, y el fortalecimiento y la liberación de las personas. Los principios de la justicia social, los derechos humanos, la responsabilidad colectiva y el respeto a la diversidad son fundamentales para el trabajo social. Respaldada por las teorías del trabajo social, las ciencias sociales, las humanidades y los conocimientos indígenas, el trabajo social involucra las personas y las estructuras para hacer frente a la vida y aumentar el bienestar.

Lo que se quiere decir en el párrafo anterior es que trabajo social es considerado una disciplina de las ciencias sociales, que se auxilia de diferentes disciplinas; las cuales le aportan la parte teórica que fundamenta su intervención social, esta intervención social es la

[24] International Federation of Social Workers (Federación Internacional de Trabajo Social) https://www.ifsw.org/es/what-is-social-work/global-definition-of-social-work/definicion-global-del-trabajo-social/.

característica principal o especificidad de la carrera. Hasta aquí el tema se torna más complejo, puesto que analizando su papel en los niveles de conocimiento podríamos ubicarla en el tercer plano, el técnico operativo, hay muchas discusiones que buscan cuestionar ese lugar que se le ha otorgado, aludiendo al uso de planteamientos teóricos para el abordaje técnico de la carrera. Si bien es cierto que esto ocurre, el problema que se plantea a continuación no tiene que ver con si se realiza un abordaje teórico, ni siquiera se origina en la nula producción de conocimiento teórico de las y los trabajadores sociales, sino en la forma en que estos planteamientos teóricos se originan y se utilizan para fundamentar a la parte metodológica o pasan a la aplicación de la teoría en la práctica, sin ser reflexionados críticamente por las trabajadoras sociales. Es decir, el problema de la fragmentación que se ha hecho de la teoría y la práctica en distintas disciplinas ha propiciado que lxs profesionales de una y otra no se responsabilicen del proceso completo. En el caso de las disciplinas operativas, como es el trabajo social, la medicina, el derecho, las ingenierías, etc., se les ha conferido la tarea de aplicar la teoría respectiva de la disciplina científica que les subyace, sin un abordaje crítico de la misma, puesto que se instituye a estxs profesionales de una manera que sus actividades consistan en únicamente aplicar las leyes, normas, teorías, métodos y técnicas. Por otro lado, a lxs profesionales de las disciplinas científicas les es conferida la tarea de producir conocimiento teórico[25] que, al ser *científico*, tiene que ser puesto a prueba para ser comprobado objetivamente, partiendo del paradigma epistémico que anula a casi todxs lxs sujetxs.

¿Cómo podemos confiar entonces en las teorías que nos han hecho estudiar como verdades absolutas e instrumentos indispensables para poder fundamentar correctamente nuestras prácticas? ¿Será que entonces el trabajo social y las disciplinas operativas o técnicas deben abordar sus propios fundamentos teóricos para tener más validez en su intervención? ¿Cuál es el sentido de estas disciplinas en contextos histórico sociales concretos, donde las teorías supuestamente objetivas no encajan con la realidad?

El trabajo social no puede ser objetivo.

[25] Ya en párrafos anteriores señalamos cómo este conocimiento teórico está en la mayoría de los casos sujetado a producirse bajo los paradigmas epistemológicos dominantes. Es decir, el/la teóricx de la ciencia la mayoría de las veces no elabora teorías situadas desde su perspectiva epistemológica, sino desde la de los autores importantes.

En su caso, mirar desde el exterior a un fenómeno o a un sujetx no es posible, pues cualquier forma de relación o acercamiento a éste conlleva de por sí una carga de significaciones que se manifiestan con nuestra presencia. No podemos olvidar que a través de la comunicación nos influimos mutuamente entre sujetxs. Partiendo de esto, podemos hacernos conscientes también que cualquier hipótesis que planteemos sobre lxs sujetxs está condicionada por el contexto al que pertenecemos. Descarto la neutralidad del investigadorx o del trabajador social y denuncio la falta de ética y la negligencia de este planteamiento que propicia privilegiar la opinión de una persona externa sobre la del resto de lxs sujetxs, haciéndola pasar como neutral. Esto no es ninguna exageración, puesto que si nos ponemos a analizar el origen contextual de la mayoría de los sujetxs a los que se les confiere este poder neutral, o mejor dicho quienes se otorgan con nuestro consentimiento condicionado (por el poder que tienen de los medios de comunicación, los medios de producción etc.) ese don de la objetividad, nos daremos cuenta de que el perfil corresponde a un hombre, blanco, heterosexual, rico y europeo[26].

Lo anterior nos convoca a pensar el origen de la hegemonía del concepto de *objetividad.* Silvia Rivera (2001), realiza un análisis de cómo es que la ciencia se ha fragmentado de la ética y la política, no de manera accidental, esa supuesta objetividad que la ciencia persigue, no es otra cosa que la manipulación de la verdad. Y tal vez muchxs digan todavía que ¿cómo se puede manipular la verdad si se comprueba por medio de datos precisos? Y la respuesta está en la legitimidad que tienen esos mecanismos tecnológicos. Ésta no se responsabiliza por reflexionar de dónde surgen los métodos y teorías que comprueban lo que se quiere ver y que están cargadas de la subjetividad del investigador, quien puede ser o no consciente de la existencia de un *régimen de verdad* "que define los criterios de validación, circulación, aplicación y consumo del conocimiento" (Rivera, 2001). El o la investigadorx puede ignorar los alcances que su irresponsabilidad tiene en lxs sujetxs, sin embargo, no puede ser omisx de que los criterios que se seleccionan para hacer las investigaciones se eligen con el propósito de manipular la información de acuerdo a los resultados que se quieren ver. Este *régimen de verdad* es un mecanismo de control, que sirve a quienes detentan las maquinarias de la dominación para poder seguir reproduciendo su pensamiento en la sociedad y cooptar los intentos de crear y construir saberes, valiéndose del poder que poseen por la

[26] Como ya mencionábamos antes de (Grosfoguel, 2013).

cantidad de medios por los que pueden imponer sus ideas, como en este caso al pensamiento objetivo como único y lo que pretenden como legítimo que se practique y se enseñe como *régimen de verdad* en las universidades de todo el mundo. ¿Cuáles son los regímenes de verdad sobre los cuales se sustenta el trabajo social?

Pienso que a la mayoría de las compañeras no les extrañaría mencionar la existencia de estos regímenes bajo los que se sostiene la profesión, ya que son explícitos y se convierten en normas y mandatos que se sancionan en su incumplimiento. Por ejemplo, los criterios de validación de las investigaciones, el tamaño de la muestra, la delimitación del objeto de estudio, la bibliografía a consultar, la misma comprobación de datos a partir de generalizaciones. Por otro lado, el régimen de cómo llevar a cabo la interacción con lxs usuarixs, mediadas por instrumentos específicos para obtener de la persona los datos que se desean. En las intervenciones comunitarias la forma en que se deben llevar a cabo, por la delimitación, los criterios a evaluar de la comunidad, etcétera.

¿Cómo abordar entonces el problema de la profesión?

Si somos conscientes de cómo es que se formulan la mayoría de los planteamientos teóricos, ¿sería suficiente entonces generar mejores teorías para fundamentar las intervenciones? ¿Qué tendríamos que hacer entonces? Abordar el plano epistemológico y ético es un punto de partida que puede sernos útil. ¿Cómo conocemos? ¿Qué o a quiénes necesitamos conocer? ¿Realmente nos esforzamos en conocer las teorías o simplemente las aplicamos por cumplir o las adaptamos a las intervenciones que realizamos? ¿Nos implicamos como parte del sujetx social? ¿Cuál es nuestra responsabilidad con lxs sujetxs?

Como ya señalé antes con la definición de la IFSW, el trabajo social es una disciplina principalmente operativa. Por ello, utiliza los planteamientos teóricos de disciplinas como la sociología, la psicología, la economía, la política, la historia, el derecho, la antropología e incluso la biología. De la necesidad de comprender la realidad de manera más completa, lxs compañerxs de Trabajo Social, debemos tener conocimiento de estas disciplinas, es decir, de la sociedad en toda su complejidad. A simple vista se podría vislumbrar una oportunidad de desfragmentar las disciplinas conjugadas en una forma de ver que se proponga a articularlas. Sin embargo, mi vivencia como estudiante me hace constatar que lo que ocurre dista mucho de lograr la desfragmentación. El trabajo social no ha dado importancia suficiente a propiciar la desfragmentación de estas disciplinas para

articularlas y vincularlas, de modo que se acerque más al conocimiento socialmente construido de la realidad por las y los sujetxs sociales y, al contrario, ha optado por analizar cada una de ellas por separado, casi siempre enfocando sus intervenciones desde el punto específico de alguna de ellas o combinándolas sin éxito, ya que la carencia de una vigilancia epistemológica de las teorías hace que pasemos por alto el desde donde parte cada uno de los planteamientos epistemológicos con sus diferentes teorías y, por lo tanto, el conocimiento desde donde parten esas perspectivas epistemológicas no se hace consciente.

Debemos comprender que la realidad de lxs sujetxs no se puede fragmentar en disciplinas y que para observarla tenemos que romper esas barreras divisorias que han implicado negar a la subjetividad, lo que provoca es negar la complejidad de los sujetxs al esconder sus otras dimensiones. El problema, entonces, no debería centrarse en cómo abordamos el problema de la disciplina, sino en cómo esa disciplina es consecuencia de la fragmentación del conocimiento, y no perder de vista que el problema del que se ocupa la cuestión social no puede ser fragmentado, sino que debe ser abordado en toda su complejidad, rebasando incluso los límites teóricos.

¿Cuál es la función que tienen las teorías para el trabajo social?

¿Realmente nos esforzamos en conocer y usar críticamente las teorías o simplemente las aplicamos para cumplir (a manera de adaptar la realidad a dichas teorías) con lo que se espera por quienes imponen el currículo? Considero que lo que ha ocurrido es que tomar a la teoría y a la práctica como dos procesos diferentes ha provocado que esta situación parezca un círculo vicioso, que nos limita a pensar si debería llevarse a cabo la práctica para después sustentar la teoría o proponer una teoría que debiera corroborarse en la práctica. Quizá podría ayudar el problematizar ¿qué concebimos como práctica y qué como teoría?, porque parece que hemos internalizado la teoría como planteamientos que dictan normas, generalizaciones, leyes, enunciados, verdades, todos surgidos desde lo abstracto, y a la práctica como acciones tangibles que traducen esas normas, planteamientos o postulados de la teoría a partir de su ejecución en acciones concretas. Problematizar esto me ha permitido develar que ambas se contienen una a la otra, por tal, no hay necesidad de fragmentarlas, sobre todo porque esas mismas concepciones que se tienen de ellas se ven condicionadas de diferentes formas, por ejemplo, a la teoría se le condiciona a determinar verdades y a la práctica a operar esa verdad con acciones concretas y visibles; cuando *problematizamos la vida cotidiana y* nos damos

cuenta de que estamos pensando y haciendo, ¿no estamos ya frente a un ejemplo de un proceso que las abarca a ambas?

Si sabemos que es necesario no fragmentar la parte epistémica de la teórica, de la metodológica, es importante reflexionar, entonces, ¿qué motiva la existencia del trabajo social? La pregunta parece muy sencilla y, sin embargo, la considero de mayor complejidad, incluso están implicadas todas las dimensiones de la subjetividad, puesto que al abordar esa pregunta, aún sin hacer explícito al sujetx, nos cuestiona lo que nos motiva propiciar la existencia del trabajo social. ¿Qué motivó a lxs sujetxs del pasado para esa existencia? ¿A quién le conviene? ¿Cómo nos conciben lxs sujetxs como reproductores del trabajo social? ¿Qué amenazas o beneficios les representamos?

¿Vale la pena pensar que no se hicieran conscientes los alcances de estas acciones, ni la forma en que estas mismas contribuyeron al reformismo del orden social, en este caso neoliberal y patriarcal? O en caso de que sí se fuera consciente de ello, ¿por qué se seguían reproduciendo estas acciones paliativas? Estos cuestionamientos aunque los realizo en pasado, son preguntas que hoy en día son fundamentales. Trayendo de nuevo la idea de *Sentimiento de culpa y prestigio revolucionario*, Páramo (1982) escribe de cómo lxs seres humanxs sentimos culpa cuando observamos algo que no nos gusta de la realidad, porque consciente o inconscientemente se manifiesta esa responsabilidad que tenemos con lxs otrxs que no asumimos. Ese sentimiento de culpa nos hace movilizarnos para desaparecerlo lo más pronto posible porque se vuelve insoportable, y una de las formas de controlarlo es haciendo algo que nos haga creer que estamos asumiendo esa responsabilidad, el caso de la caridad y la filantropía son ejemplos de ello.

Una segunda etapa de la transformación del trabajo social, la cual todavía no pasa a nombrarse de tal manera y que, sin embargo, es importante retomar para reconocer cómo eran lxs sujetxs que llevaban a cabo las actividades de atención a la cuestión social, comienza entre los años 1789 y 1848, cuando los sujetxs históricamente vulneradxs se reúnen con el propósito de exigir los mismos derechos que los ciudadanos burgueses. El error en este periodo quizá fue legitimar al Estado, otorgándole esa capacidad de negarles o concederles derechos, aunque vale la pena dejar abierto el cuestionamiento de que quizá el contexto histórico todavía no daba para comprender que es el mismo Estado el que niega los derechos, y exigirle que los otorgue significa someterse a sus lógicas y adaptarse a aceptar las condiciones de vida que nos propone.

Como estrategia para contener esa ola de rebeliones, que se dieron en el periodo de las revoluciones *democráticas* burguesas en Inglaterra, Bélgica y Francia[27], surgen propuestas para reformar al Estado tergiversando las demandas de las personas y anticipándose para inhibir que detone la revolución obrera, su estrategia fueron las llamadas políticas sociales. Es aquí donde el papel de ejecutor de las mismas cobra relevancia, ya no sólo en la parte meramente operativa, sino que en esta etapa se va a buscar generar técnicas o instrumentos para cuantificar, organizar y clasificar a lxs sujetxs y de esta manera determinar quién recibe el servicio para satisfacción de su necesidad, puesto que están pensados como paliativos, el Estado no se interesa en que estos servicios lleguen a todas las personas, sino que sólo será necesario repartirlos a unxs cuantxs para poder legitimarse como buen administrador. Es importante resaltar que, el papel de las identidades que se generan de lxs sujetxs desvalidos (pobres, mujeres, negros) va a ser muy importante para sostener esta trampa del Estado, ya que al justificar que los recursos para esos servicios van a estar dirigidos a esos sujetxs, lo que va a terminar pasando es que se condicionen cada vez más los servicios que provee, deshaciéndose de la responsabilidad de proveer lo que correspondería a un derecho. A partir de obtener la legitimidad de único proveedor de derechos y servicios, el Estado comienza a generar dependencia entre las personas; el trabajo y los impuestos, se vuelven condicionantes para obtener esos *derechos* y se instituye la idea de la imposibilidad de garantizarlos fuera del mismo.

La motivación de quienes realizan este servicio social en el fondo es la misma que en el periodo anterior, reaccionar a las barbaridades del mundo movidxs por el sentimiento de culpa y, sin embargo, ahora lo que se les ha conferido es el papel de mediadores entre el Estado y las personas, además de administrar y elegir a quiénes otorgar esos servicios. Como podemos darnos cuenta, la acción estratégica principal, invisibilizada, sobre lxs sujetxs es inmovilizarlos. El rol del sujetx sigue siendo pasivo, y el rol del trabajadorx social administrar los privilegios que el Estado les va a ofrecer.

Una tercera etapa del proceso de desarrollo del trabajo social comprende el periodo de tecnificación metodológica, va muy de la mano con el anterior periodo y se deriva de los planteamientos del movimiento de la Ilustración. Es imprescindible dar cuenta de cómo la idea de mercado va permeando las diferentes concepciones del sujetx y le fetichiza convirtiéndole en mercancía. Si bien en la

[27] La idea del orden burgués promovía a esta forma de organización social como el orden final de la historia, promoviendo el desarrollo capitalista (Netto, 2013).

etapa anterior, el propósito era distribuir una parte de los bienes del Estado a lxs sujetxs vulnerables a través de las políticas sociales, en esta tercera del proceso, se empieza a clasificar y discriminar a lxs sujetxs entre quienes merecen o no recibir los beneficios de las políticas sociales. Es el periodo de profesionalización del trabajo social, donde el método científico objetivo de las ciencias naturales busca ser traducido a las ciencias sociales y ciencias de la conducta. Mary Richmond, la más conocida pionera del trabajo social, va a ser la encargada de promover que mediante el diagnóstico social se puedan determinar las problemáticas de lxs sujetxs. Este diagnóstico con antecedentes de la medicina pretende detectar las anomalías del comportamiento del sujetx, mediante generalizaciones elaboradas a partir de análisis de otrxs sujetxs, objetivándole y evaluando su comportamiento al margen de esa objetivación, y con esto negando totalmente su subjetividad. El trabajo social se fundamenta de una lógica positivista que busca resolver los problemas de los sujetxs dentro del margen del orden social y se basa de prejuicios morales de la religión, mercantiles y patriarcales para clasificar y discriminar a lxs sujetxs. La intención de profesionalizar la carrera va a ser la de proveer al aparato burocrático la cientificidad necesaria para complicar, más aún, a lxs sujetxs la obtención de esos derechos.

La cuarta etapa, corresponde al proceso de reconceptualización del trabajo social, que ocurre entre los años sesenta y setenta, época donde comienzan una serie de movilizaciones sociales de diversos tipos, sobre todo en Sudamérica. Derivadas de la introducción de políticas neoliberales, que afectaron de manera diversa a las personas a partir de la privatización de los servicios sociales, la tecnificación y el expansionismo del campo, que no fue otra cosa que una nueva forma de colonización de lxs campesinxs, indígenas y de la tierra, la represión vivida a través de la violencia explícita e implícita, fue una estrategia para instituir al neoliberalismo en el imaginario colectivo, valiéndose de la educación formal y de la ayuda de los medios de comunicación, la estrategia que se llamó en algunos lugares Alianza para el Progreso[28], fue un detonante para la respuesta de la población.

Cabe señalar que la mayor parte de la metodología de trabajo social que se utiliza actualmente fue elaborada por autores de esta época, y los textos que producen son en su mayor parte propuestas metodológicas, de uso de métodos e instrumentos para realizar investigación y configurar el objeto del trabajo social. Me

[28] Efectuado entre 1961 y 1970, fue un programa de ayuda económica, política y social de EEUU para América Latina.

llama la atención que, a partir de este periodo se busca hacer un rompimiento con el pensamiento positivista, e incluso se plantea la reconceptualización como un elemento central en la reconfiguración del trabajo social, donde la perspectiva teórica política del materialismo dialéctico e histórico y los planteamientos revolucionarios adquieren relevancia. En un análisis que realicé de varixs autores[29], entre los que destacan Gloria Pérez Serrano, Ezequiel Ander-Egg, María del Carmen Mendoza Rangel, Margarita Rozas Pagaza y en el cual agrego autores de otras disciplinas como Paulo Freire con la educación popular, la investigación-acción participativa y la psicología comunitaria de Martiza Montero, con el propósito de incluir metodologías o planteamientos que trabajen a la par la cuestión social, encontré contradicciones en cuanto a la congruencia teórico metodológica y una escasa vigilancia epistemológica de las teorías que fundamentan los métodos propuestos.

Es fundamental abordar la importancia de la vigilancia epistemológica y la forma ontológica, es decir, desde dónde concebimos a lxs sujetxs y cómo les concebimos, ya que de lo contrario las propuestas metodológicas se convierten en una propuesta elaborada en abstracto y difícilmente tienen algo que ver con la realidad que se nos presenta. La metodología o la teoría no puede ser en ningún momento la finalidad de nuestro hacer, sino la relación con él/la sujetx. Si no elaboramos los planteamientos teórico-metodológicos pensando desde donde estamos situadxs para conocer al sujetx y cómo estamos pensándolo, entonces no estamos pensando de manera concreta, les seguimos viendo como objetos pasivos o receptores. La vigilancia epistemológica consiste en problematizar desde dónde parto para decir, pensar, hacer o conocer a lxs sujetxs, esto es sumamente importante porque nos sitúa para saber si tenemos la experiencia para poder hablar desde ese desde dónde, y no me refiero a la experiencia laboral o de estudio de lxs sujetxs. Se trata de hacer conscientes las identidades que se nos han impuesto para vulnerarnos, que tienen como base características biológicas, físicas, sociales o incluso psíquicas, es decir, sólo viviendo en carne propia alguna de esas características por las cuales se nos vulnera, y a partir de las que se nos adjudica la identidad, es como somos parte de lxs sujetxs de estudio y podemos dar una opinión, sentir o generar conocimiento desde esa experiencia. Una concepción

[29] La elección de estos autores fue a partir de que en nuestro periodo de escolarización fueron revisados, y en el caso de Maritza Montero y María del Carmen Mendoza Rangel conocí sus textos durante el proceso de prácticas profesionales.

de un sujetx que se identifique con la causa pero no viva esa violencia en su ser no está haciendo otra cosa más que suplantar a lxs sujetxs que la viven, despojándoles de sus saberes y colonizando sus formas de concebirse, hacerse y vivirse.

Para analizar desde dónde y cómo se concibe a lxs sujetxs en trabajo social, señalo lo que encontré en las propuestas de algunos autores.

Gloria Pérez Serrano (1993), por ejemplo, separa al sujetx de estudio —del objeto— del trabajador social. Señala como propósito de lxs trabajadores sociales determinar un objeto de estudio a partir de la observación de *carencias* que puedan tener lxs sujetxs, es decir, la identificación de ausencias de alguna necesidad contemplada al margen del Estado y el mercado, a partir de indicadores de instituciones que evalúan el nivel de bienestar y la calidad de vida y asegurarse de que estén a un nivel deseable de satisfechas, el objeto son las carencias. Pero ¿cómo determina él o la TS los niveles deseables de satisfacción? ¿Estaremos hablando de estandarizar las necesidades de lxs sujetxs a ciertos niveles de bienestar? Mecanismos de evaluación de la pobreza, como el CONEVAL en México o el Banco Mundial a nivel internacional, son los encargados de señalar mediante indicadores de medición de la pobreza conceptos estandarizados de bienestar, que coinciden completamente con los niveles de modernización y desarrollo de los países. Por lo tanto, esos indicadores señalan el índice de bienestar en la capacidad de consumo y desarrollo urbano de los lugares donde esté la población evaluada. Para evaluar que se cumplan estos indicadores, va ser necesaria la aplicación de instrumentos como *estudios socioeconómicos*[30] en el ámbito familiar, las *guías de observación*[31], que consisten en un instrumento que utilizamos por lo general en comunidades y que van a servir para determinar los servicios con los que cuenta la comunidad, señalando las formas de encontrar los *desperfectos* de las mismas con el propósito de que la idea de ciudad siga expandiéndose y homogenizándose. El *genograma o familiograma*[32] es otra forma de estandarización; el código civil y la

[30] Es un instrumento que contiene preguntas acerca de cómo es que viven las personas, cuántas personas comparten la casa, si tienen televisión, de qué material es su piso, cada cuánto comen carne, etc.

[31] Las ítems que contiene este instrumento tienen que ver con si hay alumbrado suficiente en la calle, zonas sin pavimentar, qué tipo de negocios hay en la zona, equipamiento, etc.

[32] Señala a través de un diagrama a las personas de la familia mediante símbolos, también se señala la relación que tienen, las edades, divorcios, abortos, homosexualidad, personas que viven dentro de la misma casa, etc.

psicología nos dan la pauta para señalar a partir de la composición familiar los problemas disfuncionales de las mismas; otra vez, el problema son las personas no los estándares establecidos por alguien ajeno a ellxs y nuestra obligación es señalar esas disfunciones

Por otro lado, uno de los teóricos más queridos en la disciplina, Ezequiel Ander-Egg (1982), sociólogo de profesión y a quien no puedo evitar cuestionarle el hecho de que muchas de sus aportaciones al trabajo social no constituyan una propuesta metodológica, sino que se trata más bien de guías, con pasos a seguir para la intervención en la realidad, propone que la solución a los problemas sociales tiene formas específicas de atenderse y con esto ignora el contexto histórico social que es diferente en cada lugar de intervención, un ejemplo de ello es su libro de *La práctica de la animación sociocultural*, que más que una propuesta metodológica es una guía que señala cómo llevar a cabo una estrategia como la animación cultural. Ander-Egg (1987) reconoce a la animación sociocultural como una tecnología social, es decir, una forma de aplicación del conocimiento científico. Para el autor, esta tecnología social es neutra, no influenciada ideológicamente, su perspectiva se constituye en la aplicación de la misma, dependiendo bajo qué ciencia (sociología, psicología, economía, etc.) se sustente ese hacer. Coincido con el autor cuando señala que es una forma de aplicación del método científico esta tecnología, pero además, el método científico al pertenecer a un paradigma epistémico conlleva ya de por sí un sinfín de condicionamientos ideológicos, lo que implica que se señale una forma específica como metodología y esto de ninguna manera constituye romper con las formas de hacer que nos violentan.

> La animación sociocultural tiende a satisfacer algunas necesidades que los individuos, grupos y comunidades no pueden llenar en razón de las formas de vida de nuestra sociedad. Implica pues la instrumentación de acciones sistemáticas que generan actividades y condiciones favorables (...) Su objeto es potenciar las expresiones y concepciones básicamente del pueblo no sólo en el campo de la expresión artística, sino en lo cultural, en el sentido de cultura constructiva (...) La función de la animación sociocultural no está definida por determinados sectores o actividades culturales, sino por el modo de promover las actividades socioculturales. (Ander-Egg, 1987, pp. 23-24)

Él sostiene que el objeto del trabajo social se encuentra entre la necesidad y la satisfacción, es decir, entre la demanda y el servicio,

justo como describimos en la segunda etapa de desarrollo del trabajo social, en la cual se convierte en mediador de los recursos provenientes del Estado, un administrador de *privilegios*. Este autor menciona un cambio en la relación con el/la sujetx, y dice que lxs trabajadores sociales debemos intervenir la interacción social entre individuxs, con el fin de analizar esa realidad y partir de ahí para potencializarles (Ander-Egg, 1982). El sujetx, además de ser pasivo, se convierte en objeto del paternalismo del profesional del trabajo social. Podemos darnos cuenta de que, en un principio la intervención estaba dirigida a buscar satisfacer las necesidades básicas de lxs individuxs. Ahora se busca hacer una reconstrucción del sujetx, supuestamente para liberarlx, y así la trabajadora social se constituye como una especie de heroína, es decir, logra satisfacer su culpa a partir del prestigio que le da la profesión.

María del Carmen Mendoza Rangel (1986) coindice en algunas ideas con Ander-Egg, y señala que el trabajo social debe mediar entre las necesidades/demandas y los satisfactores/servicios. Hace una separación entre el sujetx y el objetx de estudio, el objeto es entonces transformado por la acción del sujetx, que podría ser una necesidad o una problemática, otorgando un lugar activo al sujetx que decide cómo va a enfrentarse con ese objeto para satisfacción de esa necesidad, pero aludiendo a la importancia de TS para propiciar la satisfacción de la misma, a través del servicio que brinda una institución formal. El paternalismo se vuelve explícito en esta forma de intervenir, ya que se continúa negando al sujetx en tanto que se le condicionan las opciones para satisfacer sus necesidades y se le somete por el/la sujetx de trabajo social a resolverlas dentro de los márgenes del Estado, del capital y del patriarcado.

Margarita Rozas Pagaza (2005) le da un giro diferente a lo planteado por lxs autores anteriores, sin embargo, lo que realiza es un ajuste político y epistemológico en las formas de concebir al sujetx. Ella concibe al sujetx como un ser, al que hay que potencializar mediante sus capacidades para que pueda satisfacer sus necesidades dentro de la sociedad. Devela sus intenciones cuando se trata de potenciarle, para convertirle en un ser capaz de competir y adaptarse al modelo económico, político, social, psíquico, etc. No promueve la autonomía de lxs sujetxs, sino más bien la sujeción al modelo neoliberal.

De lo anterior, podemos señalar que tanto Ezequiel Ander-Egg, Mendoza Rangel y Rozas Pagaza son autores contemporánexs, cuyas propuestas surgen después del periodo de reconceptualización, sus metodologías alcanzan de este periodo la perspectiva de mirar a lxs sujetxs como capaces de modificar su realidad, pues parten del

paradigma que le da contenido: el materialismo histórico. Sin embargo, no logran superar la contradicción que se encierra *en señalar, dirigir o liderar las acciones de lxs sujetxs.* Cuando, además, las propuestas metodológicas siguen proponiéndose en torno a la mediación de lxs trabajadores sociales con el Estado y el mercado, es decir, desde las instituciones burocráticas, o como señala de nuevo Rozas Pagaza, en la mediación con la asistencia social privada: asociaciones civiles, fundaciones, micronegocios, etc.

No hay que perder de vista un concepto que ha surgido en el ámbito del trabajo social en Brasil, *la refilantropización* (Coraggio, 1999), que se señala como una consecuencia del desarrollo del neoliberalismo. Cuando el Estado deja de asumir sus funciones de la administración de la asistencia social y los servicios sociales básicos, para dedicarse sólo a administrar los bienes públicos y a tener el control del uso de la fuerza para reprimir y sancionar a la población, el mercado se convierte en proveedor de esos servicios que se privatizan y de la asistencia social a partir de la proliferación de las asociaciones civiles, fundaciones, ONG, etc. Lxs trabajadores sociales en esta nueva etapa pasan a ser lxs administradores o gerentes de esas nuevas empresas disfrazadas de propuestas revolucionarias, cuando son reguladas por el capital.

Por su parte Maritza Montero (2004), psicóloga comunitaria[33], señala que el objeto de estudio de esta rama de la psicología es el cambio social. Para la autora, es necesario volver a problematizar el papel del sujetx en la intervención, señala que este sujetx no puede ser pasivo y por eso lo conceptualiza como sujeto-objeto a la vez, otorgándole el poder de delimitar la intervención y participar en todo el proceso del mismo. La metodología de la que se apoya es la investigación-acción participativa[34], propuesta por Orlando Fals Borda entre las décadas de los sesenta y setenta[35]. Una característica de su propuesta es que recupera la importancia de abordar la investigación de acuerdo a distintas dimensiones del conocimiento,

[33] A quien vale la pena mencionar en este texto, por la importancia que su pensamiento ha tenido en la intervención comunitaria, es decir, una forma de atender la cuestión social en años recientes.

[34] "Una de las características propias de este método, que lo diferencia de todos los demás, es la forma colectiva en que se produce el conocimiento, y la colectivización de ese conocimiento" (Fals y Brandao, 1987).

[35] Motivado por los movimientos sociales revolucionarios de la época (revolución cubana) que influyeron en el desarrollo de un pensamiento emancipador, de donde surge esta y otras metodologías, además del movimiento de reconceptualización del trabajo social.

la ética, la política, la ontología, la metodología y la epistemología. Esta forma de conocimiento se desarrolló a partir de la práctica, sus primeras manifestaciones las observamos durante los años setenta, posteriormente se fue configurando a partir planteamientos teóricos marxistas y variantes como la teología de la liberación.

Maritza Montero realiza varias críticas importantes a la forma de intervención lineal y operativa al señalar la importancia de tener en cuenta todo el proceso de conocimiento, sin embargo, no puedo dejar pasar las contradicciones que observo en la metodología. Empezando por mencionar que prevalece la fragmentación de la teoría y la práctica, indica el inicio del proceso justamente en ese momento, lxs sujetxs irán señalando el camino a seguir, sin embargo, deja pasar que las acciones que se realizan sin ser reflexionadas vuelven a reducirse a lo operativo; aquí me parece, entonces, que lo que se propone es la interpretación de lo que se ha vivido en la práctica, un poco similar al proceso de sistematización. Por otro lado, el simple hecho de planear una intervención a donde no formamos parte representa ya de por sí una forma de violentar a lxs sujetxs, al imponerles una forma de organización y al seleccionarles para llevar a cabo esa intervención por su vulnerabilidad, que devela nuestro racismo, sexismo y clasismo introyectado, además de que, señalar dónde comienza y termina el proceso y las condiciones en que se llevará la intervención es una forma colonizar saberes, espacios, sentires, etc. Por otro lado, no rompe con el Estado y el mercado al señalar sus propuestas dentro del margen mismo.

¿Qué papel juega el suje**tx para la intervención de lxs trabajadores sociales?**

De la forma en que estos autores conciben la relación entre objeto y sujetx surgen cuatro aspectos para develar las contradicciones en la intervención social. La primera tiene que ver con que, a pesar de que se busca cambiar el paradigma teórico del cual se parte para proponer la metodología, las intervenciones sociales siguen sin ocasionar verdaderos cambios sociales, y esto no tiene que ver con la teoría que se elija, ni que esté bien adaptada a la práctica, o del trabajo *bien o mal hecho* de lxs trabajadores sociales ni de las personas, sino que no se ha producido un verdadero rompimiento epistemológico con la forma en que se concibe la relación con lxs sujetxs de intervención hegemónicamente, es decir, objetivándoles. La forma de concebirles sigue siendo *paternalista* en el fondo, aún con las mejores intenciones que tengamos de ayudar a lxs sujetxs, lo único que estamos logrando

con las intervenciones es reformar al capitalismo y al patriarcado para que tomen nuevas formas y las personas continuemos instituyéndolos y a su vez nos instituyan a nosotrxs. Por ejemplo, una de las estrategias que utilizamos, es el *empoderamiento* de las personas para que consigan un empleo o aprendan a defenderse, etc., sin embargo, no implica propiciarles un cambio *positivo* en la vida, puesto que ese supuesto empoderamiento no es más que otra forma de buscar que adopten formas de hacer de otra ideología, sin que ellxs mismxs se cuestionen qué es lo que quieren y necesitan en sí. Por otro lado, aparentemente no es importante cuestionarnos si el trabajo es precario, si es alienante y estresante, nuestro deber va a ser el de crear estrategias para que esa persona se convenza a sí misma de que está *feliz* estando ahí, es decir, estamos asumiendo cuáles son las necesidades, deseos, intereses de lxs sujetxs y esto no significa otra cosa que negar esa capacidad de decidir por sí mismx.

El segundo aspecto tiene que ver justamente con que no se trata de propiciar nada para nadie. Una pregunta que hemos eludido porque nos cuestionaría de tajo el por qué elegimos Trabajo Social como profesión es, ¿qué es lo que queremos lograr con el trabajo social? No voy a encubrirme de ninguna manera y dando suelta a lo primero que se me ocurrió, diré que propiciar algún cambio. Sin embargo, si somos realmente congruentes con una ética que respete a las personas, entonces tendríamos que comprender que no podemos liberar, cambiar, ayudar, salvar a nadie. La postura de *salvadores* implica negar la subjetividad de las personas, pretendiendo que son incapaces de llevar a cabo su propio proceso de autonomía[36], es entonces cuando deberíamos preguntarnos ¿qué poder tenemos nosotrxs para liberar a alguien?, ¿qué poder especial me confiere el haber estudiado Trabajo Social? Tenemos que reconocer ya, urgentemente, que el trabajo social representa en su relación con lxs sujetxs una jerarquía, que no se puede suprimir con el cambio o reconfiguración de la metodología, porque esa jerarquía surge en el momento en que se propicia una relación entre el/la que sabe y el/la que no sabe. Muchos son los intentos de aludir a una supuesta horizontalidad, pero no podemos hacernos omisxs de detalles que develan lo contrario. Retomamos, por ejemplo, la ya mencionada jerarquía de la relación usuarix-trabajadorx social y cómo la mayoría de las intervenciones se realizan por interés de lxs profesionales o de las instituciones formales (como ya hemos

[36] El concepto de autonomía que rescato es el de Castoriadis (1997), quien señala que autonomía es darse reflexivamente a unx mismx sus leyes del ser. Señalando, además, que no se puede llegar a ser libre si algún otrx no lo es también.

mencionado antes), en caso contrario, cuando la intervención es pedida, lxs sujetxs se someten ya de por sí a esos conocimientos o capacidades que se supone el/la trabajadorx social tiene y de los cuales aparentemente carecen como sujetxs.

Debemos ser conscientes que los conocimientos que nos brinda el trabajo social son meramente técnicos, por lo cual, no podemos pretender que alcancen para comprender un contexto del cual no somos parte, puesto que no vivimos esa experiencia. Imponer nuestra visión basándonos en prejuicios e ideas subjetivas a otras personas es una forma de colonizar, pues el sólo hecho de ser externxs al grupo o comunidad significa ya de por sí que ellxs mismxs saben más del grupo que conforman que nosotrxs como profesionales, por eso, es lógico que en la mayoría de los casos su primera impresión sea vernos como intrusos e invasores; además, participar de un proceso grupal o comunitario donde no estamos haciendo nosotrxs como sujetxs puede propiciar que nos convirtamos en líderes de las personas de ese grupo y, por muy buenos líderes que seamos, la existencia de un alguien que regule el actuar de los sujetxs ya nos está diciendo mucho de la pérdida de autonomía de lxs demás. Ningún sujetx puede proveerle a otrx esa autonomía. Este punto debe ser muy controversial porque nos hace preguntarnos entonces ¿de qué sirve el trabajo social? Si lxs sujetxs son capaces de satisfacer sus propias necesidades[37] ¿cuál es nuestro papel? Quedan además preguntas acerca de ¿cómo se pueden proveer lxs sujetxs de lo que necesitan sin nuestra ayuda?, y contemplar algunos ejemplos más adelante.

Algo que no hay que dejar de mencionar es que no podemos seguir haciendo pasar a las técnicas como metodología, ya que comprendemos que hay un contexto implícito por el cual hay que

[37] Este planteamiento puede intentar tergiversarse de manera que parezca que se está de acuerdo con los ideales neoliberales de meritocracia que hemos estado cuestionando, en el que cada quien se da a sí mismx lo que necesita. Sin embargo, esa no es más que una visión individualista e irresponsable que promueve el hacer lo que se quiera a costa de lxs demás y esto no es lo que se pretende, sino más bien, darse a unx mismx sus propias reglas, es decir, reflexionar sobre sí y sobre el lugar que ocupamos en el mundo implica una responsabilidad muy grande de saber que nuestras acciones repercuten en otrxs y al mismo tiempo las de otrxs en nosotrxs, por eso, el pensamiento de Castoriadis ilustra que para conseguir esa autonomía debemos organizarnos todxs, haciéndonos responsables en lo subjetivo de esas acciones y, al mismo tiempo, organizarnos con otrxs sujetxs para construir otras formas de relacionarnos teniendo la perspectiva de la autonomía como proyecto.

empezar, no podemos adoptar modelos metodológicos para solucionar problemas sociales.

Un cuarto aspecto es acerca del sentido de la profesión, sabiendo la contradicción que existe en trabajo social, ¿valdría la pena seguir andando bajo esta forma de conocer? Esta pregunta me remite a otra que me he planteado muy seguido lo largo de la carrera, ¿por qué elegí estudiar Trabajo Social? Hacer esta pregunta es sumamente importante para comprender no sólo las motivaciones personales de quienes estudian TS, sino que nos brinda una pauta para analizar las distintas perspectivas o los paradigmas epistemológicos a los que nos hemos adherido y volvernos conscientes de ellos, sabiendo la influencia que los mismos tienen en las distintas concepciones del trabajo social. Siguiendo la problematización, si lo que motiva el estudiar una licenciatura como Trabajo Social es el empleo y el reconocimiento social, podemos pensar que la postura epistémica y ontológica con respecto a lxs sujetxs va a estar condicionada a concebirles en el rol de usuarixs de un servicio que el Estado o el mercado provean.

Otra postura epistémica y ontológica de lxs sujetxs es la que pone por de frente el interés por ayudar a las personas o promover cambios en la sociedad por buena voluntad, y a partir de esto negar a las personas esa capacidad creativa al considerarlos sujetxs de mi ayuda. Por último, asumir la responsabilidad social-histórica que tenemos con el mundo, independientemente de lo que hayamos estudiado, y hacer consciente el sentimiento de culpa que se deriva de un conflicto entre el *yo y el superyó*, de la frustración de observar los problemas sociales en el mundo y nuestra incapacidad como sujetx de hacerle frente parafraseando a Raúl Páramo, implica ocasionar una herida narcisista que puede asumir dos caminos. Uno de ellos implica querer subsanar esa herida tratando de buscar reconocimiento de otrxs en la presunta solución de esos problemas, aumentando el ego. Por otro lado, asumir el duelo de hacer consciente esa culpa y vivir con ella, al no poder solucionarlo todo, y tomar la responsabilidad de lo que esté en nuestras manos para hacer y conseguir nuestra autonomía con otrxs (Páramo, 1982).

¿Cómo **rompemos con la identidad del trabajo social para hacernos responsables de la cuestión social como sujetxs?**

Al reflexionar las formas como podemos asumir la responsabilidad de la cuestión social como sujetxs ¿deberíamos asumir la responsabilidad

de lo histórico-social[38] por el hecho de existir en el mundo como sujetxs? ¿Constituirá esta una especie de *responsabilidad ética sobre la cuestión social?* Debería ser exclusiva de quienes por elección, quizá condicionada pero no determinada,[39] han decidido elegir la profesión de Trabajo Social o ¿esta responsabilidad es competencia de otras profesiones de las ciencias sociales?, ¿o quizá no sólo de otrxs profesionales sino de todas las personas? Más adelante desglosaré, algunas reflexiones que me han surgido respecto de la *responsabilidad ética sobre la cuestión social,* lo que pretendo recuperar en este apartado es señalar cómo ha servido al Estado, al capital y al patriarcado instituir en el imaginario social significaciones para dar pie a la formación de la identidad de lxs profesionales de la cuestión social, deslindando de esa responsabilidad al resto de los sujetxs, ¿cómo podemos hacer para destruirla y asumir el problema de la cuestión social de otra manera que no nos fragmente?

Para poder comprender mejor la problematización que intento hacer en relación de ¿a quién o a quienes les corresponde actuar sobre los problemas sociales?, es necesario tener en cuenta dos cosas; en primer lugar, la profesionalización de la cuestión social, y en segundo lugar, hacer un análisis del sujetx, mejor dicho, de las sujetas de esta profesión.

El primer punto ya lo abordamos anteriormente al recuperar los acontecimientos que dieron origen a las diferentes concepciones frente a la cuestión social, cuando a lxs ejecutores de estas políticas sociales, que fueron profesionalizadas, se les legitimó y con ellxs a las instituciones formales del Estado y posteriormente del mercado como única acción válida y útil contra los problemas de la cuestión social. Su actuación se reduce a lo que se puede hacer al margen del orden social y con ello se comenzaron a invalidar las propuestas de las organizaciones de vecinos, la medicina tradicional, etc., que provenían de la organización autónoma de lxs sujetxs. Suplantar, colonizar y despojar a las personas de esa forma de organización fue una de las funciones del trabajo social, puesto que se doblegó a lxs

[38] Retomo la reflexión de lo social-histórico de Castoriadis (1997) "...lo social-histórico es el hecho de que constituye la condición esencial de la existencia del pensamiento y la reflexión".

[39] Me refiero al sujetx como creadorx de las instituciones sociales y creadx bajo la influencia de éstas; instituyente e instituidx. Por lo cual, el o la sujetxs son capaces de tomar sus propias decisiones, sin embargo, muchas veces se ven condicionadas por imaginarios sociales instituidos que no se hacen conscientes y que propician una cierta forma de accionar de lxs sujetxs, que condiciona pero no determina su hacer.

sujetxs con la asistencia social o con sus intervenciones, propiciando el mantenimiento del régimen social.

Por otro lado, siguiendo con la problematización de la identidad, cabe señalar que las sujetas del trabajo social históricamente han sido mujeres y eso es importante retomarlo, porque implica reconocer que el TS se gestó desde un principio como una actividad de mujeres, como la mayoría de las profesiones en el sector de los servicios, es decir, parte de una identidad que se nos adjudicó a las mujeres, a partir de nuestra característica biológica de hembras y por la cual se nos impuso *un marco normativo* para ser reconocidas con esa identidad, entre ellas el deber del cuidado. Reconocer esto implica, por un lado, hacer consciente que el capitalismo desde sus inicios se ha sostenido sobre el trabajo de cuidado no pagado de las mujeres, como lo describe Silvia Federici en el libro *Revolución en punto cero*.

A quienes hemos asumido la institución *mujer* nos crearon la idea de que es nuestro deber asumir los trabajos de *cuidado* como una obligación de nacimiento y, con ello, cuando crecemos, las actividades a las que estamos condicionadas para hacer tienen que ver precisamente con realizar estos cuidados y los hemos expandido hasta su profesionalización. Así recordamos el origen de las actividades de caridad de las mujeres de clase burguesa para con lxs pobres. Retomando a Castoriadis (1997) que señala que el proceso de institucionalización a través de lo social no es suficiente para doblegar a la psique, sino que se necesita, además, constreñirla para que asuma estas nuevas reglas, lo que refleja muy bien cómo es que se nos ha instituido para ser mujeres. Mi opinión al respecto de esto, es, que lxs otrxs que rodean a la mujer, desde que es niña son importantes para que esto suceda, nos hacen creer la idea de que al haber nacido mujeres, nuestra importancia en el mundo no es tan relevante como ser hombres y que tenemos que ganarnos el amor y ese lugar en el mundo a través de "ser buenas" sumisas, obedientes, de esta manera asumimos los roles sociales que nos ofrecen como única alternativa para sobrevivir en el mundo, nuestra sumisión.

Siguiendo con lo anterior, la construcción de la identidad de una profesional del trabajo social, como de cualquier identidad, ha sido una manera de reducir la complejidad de lxs sujetxs y someterlos a un solo papel o a una sola dimensión de su subjetividad. No de manera casual, sino con la intención de convertirle en un sujeto mercancía, el cual tendrá una clara utilidad dentro del sistema para contribuir a su mantenimiento. A la adopción de la identidad subyacen características y valores determinados con el propósito de fragmentarnos a partir de la función social (profesiones), el trabajo, la

diferencia ideológica, biológica, moral, etc., que podamos desarrollar en el mundo; al final terminamos siendo un montón de identidades en función de nuestra utilidad y estas nos asignan las formas de ser-hacer permitidas por la misma.

La identidad de las trabajadoras sociales se sostiene bajo la imagen de una profesional que defiende los derechos humanos y la justicia social. Que provee a las personas de recursos, económicos, sociales e incluso psíquicos para su desarrollo. Es importante señalar que, la concepción de defender los derechos humanos y la justicia social ya tiene implícito en el discurso que la acción de esta profesional se regirá por los límites que el patriarcado y el capitalismo le asignen. Veamos que, sustentar una identidad implica homogenizar a la población a la que esta se impone, a través de principios y valores dados objetivamente, es decir a través de supuestos morales de cómo debe ser y qué le está permitido hacer al sujetx de esa identidad. Sin embargo, esta siempre queda descubierta de alguna manera en el proceso de su adopción. Cuando somos estudiantes, las maestras, maestrxs, personas en la administración y personas que laboran del trabajo social nos instruyen en lo que podemos y no podemos hacer a costa de esa identidad. Y lo hacen desde las aulas, al negarnos la posibilidad de compartir nuestra opinión respecto a los *conocimientos* que nos hacen repetir, violentándonos con sus prejuicios[40] y en nuestras formas de ser-hacer como sujetxs, con el propósito de que adoptemos esa identidad prevista por la institucionalización.[41]

[40] Basados, como ya hemos dicho, en los orígenes de la carrera, en prejuicios de la moral religiosa y cientificistas.

[41] Hasta situaciones concretas, como cuando uno de los profesores de la licenciatura aprovechó la jerarquía que ostenta como profesor para acosar a dos compañeras grabándolas en clase con su celular. Momentos como estos demuestran el hartazgo y la unificación del sentimiento de impotencia, como si estuviera ahí la razón de haber elegido una carrera tan rebelde, solidaria y compasiva y, al mismo tiempo y a destiempo, menospreciada, temida, cobarde y conformista. Dicho acontecimiento mostró la simulación en torno al trabajo social, quienes nos habían hablado de justicia y derechos humanos en abstracto estaban enseñando a partir de la experiencia que se trataba sólo de un discurso. Su respuesta a nuestra denuncia fue que "el maestro tenía que observar a las compañeras a través del celular porque que aparentemente no veía bien". Además de amenazar sutilmente con que nos podía llegar una baja administrativa del sistema, por *difamación*, a las denunciantes. Experiencias como esa marcan un antes y un después en la forma de asumir el trabajo social de las compañeras y compañerxs, una de las posturas implicó la derrota y entender las reglas del juego dentro del orden social patriarcal, para otras significó un duelo, de las ideas que teníamos sobre conciliar a las instituciones con la justicia. Ahora suena ilógico pensar en cómo una institución patriarcal podría ser justa, cuando la justicia patriarcal es la única que conoce.

Otra de las características que forma la identidad de trabajo social señala cómo deben ser las relaciones entre el o la sujetx profesional y el o la sujetx-objeto (pasivo, receptor) del cambio social, y al estar completamente definidas casi como principios o fundamentos normativos ignoran que se trate de un sujetx que siente, que acciona, que vive y se mueve en un contexto, y que acude al trabajo social por una situación concreta. La atención se homogeniza y se mecaniza a través de diálogos bien aprendidos, instrumentos de evaluación y represión de sentires para *no perder la objetividad*. Lo que quiero señalar en este punto es que el mantenimiento de esa identidad, separándonos de lxs otrxs sujetxs, se ha instituido en función de varios propósitos. El primero, hacer que las y los trabajadores sociales asuman esa identidad que les ofrece la posibilidad de conseguir la representación de sí mismxs como *agentes o promotores del cambio social*, que psíquicamente provee la sensación de estar *haciendo algo bueno por el mundo,* una carga bastante potente que ya tenemos de por sí instituida por ser *mujeres*, y el sentimiento de culpa, del que ya hemos hablado en párrafos anteriores. Y en segundo lugar, que se constituyan espacios donde prolifere el formar profesionales bajo esta identidad, para que apoyen como vigilantes del orden social.

En ese sentido, podemos pensar que sostener la identidad de trabajadores sociales nos convierte en opresores de lxs sujetxs con lxs que trabajamos y más que *liberarlxs* somos lxs encargadxs de mantenerles felizmente oprimidxs. Mantener una identidad propia de trabajo social nos fragmenta con respecto a ellxs y, en el fondo, en la adopción de esta identidad, también se esconde la reproducción de esa asimetría de poder, obtener el estatus científico nos concede una alianza con el Estado y el capital que nos diferencia de lxs otrxs sujetxs. En general, esto ocurre con cualquier disciplina científica o profesión. La promesa de la institución, de que al cumplir con los requisitos de tiempo y obediencia como estudiantes podremos acceder a *algo más* en el mundo capitalista y patriarcal, en el fondo esconde ese deseo de convertirse en el que tiene *más*, en buscar encajar o adaptarse al modelo identitario del hombre, rico, blanco, responsable de nuestra propia opresión. A pesar de que pareciese que se asumen como responsables de la opresión a sujetxs específicos por rasgos que tienen como condición biológica, social etc., en realidad lo que se problematiza es cómo esos rasgos pasan a convertirse en identidades, las cuales reproducen esos sujetxs que corresponden con el modelo hegemónico de sujeto y se convierten en ejemplo de lo que se debe aspirar a hacer. De esta manera, ellos configuran formas de hacer social, político, económico y afectivo y estas se manifiestan mediante representaciones autoritarias, opresivas, colonizadoras,

patriarcales, etc., que vendrían a ser los rasgos característicos que les sostiene como lo hegemónico; es decir, si se han constituido como sujetxs hegemónicxs es a partir de la violencia a la que han sometido a lxs demás sujetxs. Y los otrxs sujetxs que biológica y socialmente no encajamos en ese modelo y que se nos reduce a objetos de estudio y receptores, consciente o inconscientemente, también adoptamos algunas de esas características de autoritarismo, patriarcalismo, colonización, porque las internalizamos como la única forma de sobrevivir en un mundo en el que la competencia, las jerarquías y la violencia se manifiestan contra nosotrxs, y que se invisibilizan al considerarlas inherentes a supuestas estructuras.

Por supuesto que lxs sujetxs históricamente vulneradxs por la identidad con la cual se nos cosifica no reproducimos de la misma manera el patriarcado y el capitalismo, sin embargo, caer en la idealización de esxs sujetxs sólo por el hecho de ser vulnerables y, con ello, en una victimización, lo único que ha traído consigo es hacerle el trabajo a estas instituciones de muerte y terror de reducir a estxs sujetxs a objetos, víctimas indefensas de esas estructuras, concibiéndolas como inalterables e inamovibles cuando sabemos perfectamente que de lxs sujetxs, cuando son vulneradxs, emerge en su interior la manifestación del imaginario radical y se proyecta hacia afuera mediante diversas formas de resistencia. Históricamente han existido antagonismos de clase (obrerx-patrón), de género (femenino-masculino), de raza (colonizador-colonizado), de especies (humanxs-animales, plantas, microorganismos), y una de las estrategias más proyectadas ha sido la de invertir ese orden jerárquico, sin prever que esta estrategia sólo cambia a lxs sujetxs de lado y, sin embargo, no diluye los planteamientos jerárquicos, autoritarios y violentos del orden social.

Debemos replantearnos esa idea y considerar que como sujetxs somos capaces de autorregularnos, que si bien es cierto, nuestra psique como ya ha dicho Freud, tiene una capacidad de despliegue destructivo a partir de actitudes y acciones autoritarias, jerárquicas, violentas, etc., propias de las identidades del patriarcado, capitalismo, racismo, especismo, colonialismo; sin embargo, también tenemos la capacidad de despliegue creador, que se manifiesta con acciones y actitudes como la solidaridad y la responsabilidad. Y que, en general, asociamos con lo contrario a las identidades destructivas.

El problema que ha generado el orden social, al dividir estos despliegues en lo bueno y lo malo, en lo positivo y lo negativo, lo femenino y lo masculino, es que se asocie que adoptar, por ejemplo, lo masculino es sinónimo de opresor y adoptar lo femenino es sinónimo

de oprimida. Aquí es cuando deviene un problema, porque cuando consciente o inconscientemente se rechaza la identidad de oprimidx, y no se asume que lo que deberíamos hacer para realmente liberarnos de esa opresión es tratar de revertir esa jerarquía, lo que ocurre es que se enaltece más la identidad del opresor puesto que se busca asumir su lugar.

El planteamiento que señala a lxs sujetxs, solamente como competidores enuncia esa pulsión de destrucción, bajo lo cual se han creado los espectros de lo femenino y masculino para reproducir esa jerarquía de opresor-oprimidx a partir de la competencia. Sin embargo, esos mismos espectros se han reflejado también desde una pulsión creativa, a lo mejor partiendo del imaginario radical que menciona Castoriadis, como esa chispa de resistencia. Desde esa pulsión creativa surgen del espectro femenino la ternura, el amor y la solidaridad, y de la masculina, la rebeldía, la valentía, etc.

¿Cuál es nuestro deber ético contra las identidades y para el devenir de un proyecto de autonomía?

Debemos romper de tajo con la identidad del trabajo social y asumir la *responsabilidad ética sobre la cuestión social* como sujetxs. De la misma manera que lxs sujetxs que no desarrollan actividades dentro del campo académico, pero que asumen un rol o una identidad social en el ámbito laboral o de cuidados, etc., la sostienen mediante sus formas de hacer, reguladas y condicionadas por factores sociales, políticos, económicos e incluso afectivos, tal vez conscientes o inconscientes de que la reproducción de las identidades es lo que con la cotidianidad refuerza las ideas capitalistas y patriarcales, que fundamentan el orden social dominante. Cada unx desde lo que hace es un empleado del patriarcado y del capital, mediante esas formas de hacer les reproducimos. De ahí que se considere que romper con las estructuras no será suficiente mientras no se cuestionen las formas de hacer.

¿Deberíamos entonces darnos por vencidxs en la lucha por un proyecto de autonomía? ¿Realmente es que nos estamos dando por vencidxs? A pesar del intento de las instituciones como el patriarcado y el capital de lograr por completo la dominación, una de las capacidades inherentes como seres vivxs es el imaginario radical[42],

[42] El imaginario radical es la capacidad de la psique de crear un flujo constante de representaciones, deseos y afectos. Es radical en tanto es fuente de creación. Esta noción se diferencia de toda idea de la imaginación como se-

que es como esa pequeña luz de fuerza que se manifiesta para resistir, a veces de manera muy débil, a toda la violencia que recae sobre nuestros cuerpos y de las representaciones sociales que asumimos para sobrevivir. La que nos permite crear nuevas formas de accionar en el campo social-histórico. Pero ¿cómo nace esta resistencia a la dominación?, y ¿qué coyunturas o situaciones propician que surja en los sujetxs esa resistencia? ¿Vendrá de una experiencia insoportable o puede llegar de la reflexión en abstracto? Albert Camus (1942), en *El mito de Sísifo*, señala al sentimiento de lo *absurdo* como el que propicia cuestionar el *porqué* de esta vida, de este mundo. "La lasitud está al final de los actos de una vida mecánica, pero inaugura al mismo tiempo el movimiento de conciencia. Lo despierta y provoca continuación (...) o es el despertar definitivo". Hacer conciencia de lo absurdo es el principal contacto con la resistencia y, sin embargo, no es suficiente, es necesario como dice el autor "perder la esperanza de alguna vez reconstruir la apariencia familiar y tranquila que nos traería paz al corazón". Romper con las certezas y vivir en la incertidumbre del absurdo. Lo absurdo nace de la confrontación.

> Y al llevar esta lógica absurda hasta el final, debo reconocer que ésta supone la ausencia total de esperanza (que no tiene nada que ver con la desesperación), el rechazo continuo (que no debe confundirse con renuncia) y la insatisfacción consciente (que no podría asimilarse a la inquietud juvenil). Todo lo que destruye, escamotea o sutiliza esas exigencias (y en primer lugar el consentimiento que destruye el divorcio) arruina lo absurdo y desvaloriza la actitud que entonces se

---

ñuelo, engaño, etc., para acentuar la poiesis, la creación. Señala Castoriadis que tal vez haya sido el más importante descubrimiento freudiano —expresado en *La interpretación de los sueños*—, pero que fue acallado por él mismo para ser aceptado por la ciencia oficial. Dice Castoriadis que había sido previamente descubierta y ocultada por Aristóteles, reproduciéndose la misma situación con Kant, reapareciendo en Heidegger, para recalar en Sartre que resalta su característica de algo ficticio, especular, lo que no es ni tiene consistencia. Está claro que para Castoriadis es la característica central de la psique: lo que es, es producido por la imaginación radical. Esta hace surgir representaciones exnihilo, de la nada, que no están en lugar de nada ni son delegadas de nadie. Implica creación, y no solo repetición o combinaciones sobre una cantidad predeterminada y finita de representaciones. La psique tiende a interrumpir este flujo de imaginación radical debido a las demandas de socialización; la reflexión a la que se adviene en un tratamiento psicoanalítico permite liberarla de un modo lúcido. Ver http://www.magma-net.com.ar/glosario.htm

> puede proponer. Lo absurdo no tiene sentido más que en la medida que no se le consciente. (Camus, 2018, p. 441)

Como señala Camus, no sólo es necesario ser consciente del absurdo, ser consciente también implica estar dispuestx a renunciar a las certezas y ahí es donde estamos atoradxs. Todavía no nos cansamos de vivir así, ¿qué nos hace falta? Cada quien sigue haciendo lo que le corresponde para evitar que se desmorone la esperanza de este mundo, que sabemos que es falso, que no se puede mantener de esta manera. Cada quien en su trabajo, en la escuela, en nuestras casas, justamente no romper con esas formas de hacer de tajo nos está matando. Apartando la lucha de la vida cotidiana, esforzándonos por mantener buenas calificaciones, todavía esperamos que algún día nos sirvan de algo; tal vez nos sirvan para salvarnos a nosotrxs mismxs un rato más, tal vez cinco minutos, un año, de todas formas sabemos que no es para siempre. Tal vez nos sirvan para obtener un lugar en este mundo, ese lugar que tanto queremos y anhelamos, así parece, pero ignoramos a lxs demás, a lxs que ya no caben, apresuramos la depuración en nuestra competencia. ¿Cuáles serían entonces las responsabilidades que tendríamos al tener conciencia de lo absurdo de prolongar la existencia de lo que nos destruye? Porque lo que se ha entendido como estrategia para asumir la responsabilidad ha sido la de buscar convertirse en "salvadorx" o "concientizadorx" de las masas, reduciendo a lxs sujetxs a objetos que es necesario sumar, para imponer nuestro propio proyecto de liberación. Deberíamos empezar a valorar la resistencia cotidiana de lxs sujetxs, porque nace de su historia y su sentir, no de copiar o suplantar discursos de otras personas. ¿Cuál sería entonces la mejor manera de relacionarnos como sujetxs?, porque estamos hablando de que si queremos romper con esa identidad del trabajo social, debido a que nos niega y niega a lxs otrxs como sujetxs y propicia la destrucción de procesos de construcción de autonomía, entonces, ¿cómo asumimos nuestro deber ético de responsabilidad con lxs otrxs? No podemos tampoco caer en la negación de que nuestras acciones y actitudes influyen en la vida de otrxs sujetxs, y este enunciado debe leerse con mucho cuidado. Volviendo a Camus, que señala que lo absurdo es una confrontación constante, deberíamos convertir nuestra vida en esa resistencia de no conformarnos con asumir certidumbres, esto es, cuestionando en la vida cotidiana esos absurdos que nos lastiman. Porque lo que actualmente se hace es negar las contradicciones y absurdos propios y proyectarlos en lxs demás, así nos convertimos en salvadores, cuando aportamos más a deshacer esos nudos de violencia, señalándolxs en nuestra propia cotidianidad, deshacer en nuestra propia trinchera.

El problema que plantea Edgar Morín, sobre la diferencia entre la ética —el deber ser y el conocimiento — y el saber, nos puede ayudar a problematizar de qué manera la dimensión ética se implica en el conocimiento.

Morín pone a ambos (deber y saber) dependientes uno del otro e influenciables entre sí, es decir, demuestra la inexistencia de una ética neutral *objetiva,* ya que al partir las reflexiones éticas de un sujetx contextuado y complejo no se puede hablar de objetividad; sin embargo, considero que si la ética moviliza al conocimiento, este también de ninguna manera puede ser objetivo. No obstante, Morín sigue promoviendo esa fragmentación entre sujetx–objeto al admitir que la moral puede ser subjetiva, a diferencia del saber que pretende objetividad. Aunque trata de posicionarse contra la objetividad, no rompe por completo con esa idea, un problema que muchas veces se toma a la ligera y, sin embargo, es sumamente importante hacer esta crítica a la contradicción, porque determina desde dónde se parte para empezar a hacer algo, desde dónde nos posicionamos y las consecuencias de posicionarnos de tal manera. En este sentido, es necesario preguntarnos ¿qué principios nos rigen?, ¿bajo qué ideologías crecimos expuestxs? Son preguntas importantes que deberíamos hacernos para hacer conscientes de hacia dónde o de dónde parten los intereses que tenemos de ciertos temas, que siempre van a estar relacionados por nuestra historia, lo social y lo que sentimos y cómo percibimos al mundo de manera singular. El problema es que damos por hecho o le restamos importancia a cuestionar la ética en el conocimiento porque consideramos que esos asuntos epistemológicos o cuestionar desde dónde conocemos son asuntos de personas que tienen esa especialidad para poder problematizar temas complejos, desvalorizando que desde nuestras experiencias es donde se propicia ese interés de generar conocimiento.

Siguiendo con lo anterior, debemos tomar en cuenta que el saber generado por un sujetx desde un contexto específico y una subjetividad que implica, entre otras formas, cómo se siente y se percibe algo desde él/ella, está situado en un contexto. Por lo tanto, la ética que moviliza al conocimiento al ser subjetiva también vuelve a este conocimiento subjetivo. Concebir a la ciencia como objetiva, o al menos no problematizar la imposibilidad de esto, genera que nuestros planteamientos estén basados en reformismos que reproducen la misma visión de dominio del mundo y evitan la creación de nuevas formas para nombrar algo. Morín (2006) intenta desmontar la identidad de lxs profesionales de la ciencia (objetividad) haciendo una crítica sobre cómo reducirlos a un rol, despojarles de las convicciones

metafísicas y religiosas que atraviesan sus actividades científicas es deshumanizarles.

Considero que replantear las ciencias tiene que ver con algo más profundo que cambiar las técnicas que ya existen para realizarlas con propósitos éticos más legítimos, si bien es cierto, como Morín mismo dice, depende de la intención de quien domine esa técnica el impacto que tendrá, también resulta en una contradicción pensar que el simple cambio de intención o de técnicas que se basan en transformaciones meramente materiales puedan realmente propiciar cambios, más allá de reformismos, hemos visto a lo largo de la historia que el avance en la tecnología no ha sido la solución para problemas que devienen de lxs sujetxs. Valdría la pena cuestionar la influencia que puede tener en la vida cotidiana cualquier cosa que hagamos o modifiquemos con el conocimiento. Cada acción nuestra tiene una repercusión en alguien, ya sea humanx o no humanx. Para ilustrarlo, retomo un ejemplo de cuando alteramos las diferentes formas de manifestación de la naturaleza que llamamos ecosistemas, introduciendo especies que a lo mejor no pertenecían a un lugar y terminamos por ocasionar un desastre ecológico total, esto porque actuamos bajo el principio de conocer por conocer, es decir, ejercer acciones sin reflexionarlas y olvidamos dos cosas fundamentales que señala el autor sobre la ética, *la responsabilidad y la solidaridad*, debemos hacernos responsables de las decisiones que tomamos y asumirnos como parte del contexto. Una forma muy cruenta de manifestar cómo se puede perder de vista lo planteado en el enunciado anterior, si no reflexionamos sobre nuestro impacto en otrxs, es cuando no nos percatamos sobre cómo la única barrera que impide que se experimente la clonación con humanxs en la actualidad no es una posición desde la responsabilidad y la solidaridad, sino la moral dominante o la religión, es decir, si el imaginario social de esa moral religiosa o del mercado se reforma, esto puede llegar a ser instituido como aceptado. Cuando se reforma a favor de permitir estos conocimientos que se reducen a planteamientos técnicos y que sin embargo conllevan una concepción moral, que implica el doblegamiento de otrxs, estas son fácilmente cooptadas por personas que promueven a través de ideologías, ideas o planteamientos que las legitimen y hacer que se utilicen como a ellos les conviene.

Tengo muchas interrogantes acerca de este tema. ¿Cómo es que debería pensarse entonces la ciencia? ¿La tecnología con la que vivamos debería ser sólo la indispensable? ¿Qué se oculta y qué oculta el autor al no deshacerse del discurso progresista de la ciencia? ¿Será que no está dispuesto a desprenderse por completo de la idea de ciencia? Esta pregunta es justamente muy difícil de resolver, porque se considera que entre más tecnología mejor vivimos, sin embargo, la

realidad nos muestra todo lo contrario. Uno de los cuestionamientos que le podemos empezar a hacer a la ciencia es sobre cómo un problema que se generó a causa de la misma se ha complicado más debido a que se ha utilizado para crear cada vez más y más aparatos que luzcan como la solución a los problemas, pareciendo que es mucho más complejo de lo que parece, pero que en realidad tiene el núcleo de su destrucción en la reproducción de la tecnociencia, que se ha puesto al servicio del capital.

Tenemos como ejemplo, muy claro, la tala de árboles, el avance de la tecnología ha propiciado la sobreexplotación de la naturaleza, y el problema estaría clara y completamente resuelto si comprendiéramos la interdependencia en la que vivimos con ellxs, sin verles como un recurso (objeto) inagotable (utilitariamente). Pero lo que se hace en realidad es que se mantiene esa tala indiscriminada, y los parches que promueven, que implican volver a plantar otrxs árboles, sabemos que no van a cumplir la misma *función* que tenían los otrxs al menos en unos años, pero sobre todo que su reemplazo no implica su regreso, esos árboles talados ya fueron asesinados. Negar esta situación y el papel que desempeñan esos árboles como sujetxs que mantienen un equilibrio propicia que se busque solamente sustituir la función utilitaria, y para eso se crean tecnologías como aparatos para reemplazar la producción de oxígeno a través de dispositivos tecnológicos, tratando de tergiversar el origen del problema, algo que logran a partir de la institución en el imaginario social, de la necesidad de tecnologizar cada vez más la vida y negar lo vital de nuestra relación con otrxs sujetxs de la naturaleza para nuestra subsistencia.

Hacer una crítica de todos los problemas generados por la imposición de una moral basada en los principios de la tecnociencia es importante, para proponer o generar formas que cuestionen ¿cómo asumimos nuestro deber ético de responsabilidad con lxs otrxs? No estamos hablando de cómo asumimos nuestra responsabilidad como profesionales del trabajo social, estamos hablando de asumir la responsabilidad de un sujetx a otrx sujetx, y por esa razón digo que partimos de un lugar común. ¿Qué postura ética tomamos frente a otrxs? Y habrá quienes puedan cuestionar que las relaciones entre sujetxs son diferentes dependiendo de la forma en cómo nos relacionamos y si esto es cierto. Sin embargo, el planteamiento de no fragmentar a lxs sujetxs de Rafael Sandoval y Rocío Salcido cuando señalan la importancia de

> mirar a el/la sujeto con toda la complejidad que implica ser un sujeto, compuesto por una inmensidad de dimensiones,

> es decir, políticas, sociales, afectivas, psíquicas y demás formas de dimensionar al sujeto, que se mencionan como tales por la fragmentación que se ha hecho del sujeto, a propósito de negarle en esa complejidad. (2016, p.46)

Puede servir para dilucidar cómo posicionarnos éticamente con otrxs porque, independientemente de las múltiples formas que tengamos de relacionarnos con otras personas, siempre vamos a estar implicadxs como sujetxs, es decir, siempre van a estar de por medio todas estas dimensiones, negar lo contrario sólo contribuye a la reificación de las personas y a que la relación se reduzca a su función utilitaria; por lo tanto, la responsabilidad que asumimos o deberíamos asumir con otrxs sujetxs debería tomar en cuenta las distintas dimensiones que nos constituyen.

Una manifestación de esa fragmentación de lxs sujetxs, en relación a la dimensión afectiva, la observamos desde las primeras clases que llevamos en la universidad, se hace visible la fragmentación, en la relación que tenemos con respecto al *usuario* como nos enseñan a referirnos al sujetx, al señalarnos que debe ser una que no implique mezclar nuestros afectos con las personas, con el propósito de llevar a cabo una práctica supuestamente objetiva donde se ponga por delante el atender una necesidad en específico de una persona y que esta reciba el servicio y se vaya sin más. De ahí se explica la forma de nombrar a este usuarix como usuarix de un servicio. En primer lugar, se establece la relación trabajador social-usuario, es decir, a estxs sujetxs sólo les es permitido interactuar sobre ese asunto, además de la asimetría que propicia la concepción del sujetx como pasivo. Por otro lado, la forma de instrumentalizar las necesidades de las personas llamándoles servicios es una forma de fetichizar las mismas que se convierten más que nada en mercancías, sean o no intercambiadas por dinero, se intercambia la dignidad y la confianza de la gente por servicios que consisten en formas mecánicas de satisfacer necesidades, como si un producto fuera resolverles la vida, se reduce a lxs sujetxs a convertirse en esa necesidad y se les adjudica una identidad de esa carencia: mujeres, pobres, discapacitadxs, etc. De esta manera quienes *dan* propician el doblegamiento y la dependencia de lxs sujetxs, porque esta forma de dar no se traduce en una forma solidaria o de asumir lo que a cada quien corresponde, si no cuanto más, son concebidos como favores de ese ente superior, el Estado o el Capital, y por si fuera poco, se venden como propulsores del *cambio social*. Lxs trabajadores sociales, otorgamos lxs servicios en una forma mecánica de *dar* como paliativo a las necesidades de estx sujetx. Nos convertimos en máquinas que entregan y clasifican los recursos del

Estado o de empresarixs inversionistas, para luego elegir y discriminar lxs sujetxs receptores.

A estas alturas del texto, varixs pueden estar pensando que me estoy refiriendo solamente a la asistencia social o servicio social como forma del trabajo social. Sin embargo, no podemos dejar pasar que en las otras formas de intervención, como el trabajo en grupos y el trabajo comunitario[43], el hacer del trabajo social también ser mercantiliza y se fetichizan las necesidades al mismo tiempo que se niega al sujetx. Poniendo un ejemplo, sin distinguir en cualquiera de las formas de intervención mencionada, el proceso para elegir con quiénes realizar una intervención está totalmente condicionado a llevarse a cabo con personas en *situación de vulnerabilidad*, es decir, personas a quienes podamos enseñar o proveer de algo (pobres, mujeres, ancianxs, niñxs, drogadictxs, obrerxs, etc.), la intervención, al ser totalmente impuesta al grupo o comunidad con quien se desea intervenir, nos señala la forma en que irrumpimos la dinámica cotidiana que ellxs ya tenían,[44] rompiendo la posibilidad de que emerja por parte de ellxs la necesidad de organización y se suplante por nuestro paternalismo. El planteamiento anterior muestra que lo importante no son lxs sujetxs en la intervención, sino tener personas-objetos en quiénes depositar las enseñanzas o los servicios para cumplir con el trabajo.

Así, pretender crear artificialmente la organización de la comunidad y con ello promover su emancipación es un error, que surge desde ese momento de la abrupta *inserción.* ¿Será que se llega a colonizar en todas las situaciones? ¿Cómo evitar colonizar a otrxs sujetxs? A continuación, se ilustran algunas formas de cómo se manifiestan esas maneras de suplantación, despojo y destrucción desde lo más sutil, a partir de dos experiencias. Dos lugares donde

[43] La metodología de intervención del trabajo social, distingue en torno a la población con la que se trabaja, distintos modelos y técnicas específicas para cada uno, la característica que les diferencia entre sí, es el número de personas participantes en el proceso. Por ejemplo, caso, implica trabajar el entorno social desde lo individual. El grupo, puede ser impuesto o por afinidad e implica llevar a cabo procesos de fortalecimiento grupal o centrarse en alguna temática que lleve a estar en común a lxs sujetxs. El taller por lo general también se trabaja en grupos, sin embargo se comprende que el proceso de seguimiento no podrá continuar. Por último el nivel comunitario, que implica llevar a cabo un proceso de inserción, investigación, diagnóstico, planeación, intervención, evaluación, sistematización, dentro de la comunidad con el propósito de encontrar las problemáticas recurrentes y darles solución en el marco legal, social, urbano, económico, etc.

[44] Hago hincapié en no olvidar la contradicción de la asimetría y de la imposición como una forma de colonizar.

estuve participando durante mi proceso de prácticas profesionales, la universidad en el Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades, CUCSH, y la comunidad de la expenal de Oblatos.

La intención de recuperar estos procesos a la par es señalar las diferencias que se produjeron entre una y otra. En una de ellas participé siendo a la vez parte del sujetx de estudio, como estudiante del CUCSH, a pesar de no haber diluido por completo las contradicciones de la intervención, comparada con respecto a la expenal, comunidad a la que no pertenezco, por lo que no me constituí como parte de esxs sujetxs. Reflexionar sobre las formas mecanicistas de nuestras intervenciones, es decir, la forma en que llegamos a irrumpir un proceso colectivo de personas que ya tienen tiempo conviviendo, constituye procesos totalmente artificiales, debemos ser conscientes de ello y cuestionarnos siempre ¿Por qué queremos intervenir ahí? ¿Para qué? ¿Para quiénes? ¿Contra quiénes? ¿Qué papel jugamos en el contexto en el que queremos intervenir? ¿Estaremos suplantando sentires y saberes de otrxs en nuestras formas de hacer? ¿Lo que estamos haciendo nos toca? ¿Nuestro hacer consiste en acciones reflexionadas o para proveernos de alguna especie de reconocimiento? Si somos ajenxs a ese contexto, tenemos que saber que imponer el inicio de un proceso con una comunidad ya es violento de por sí, y puede derivar en prácticas colonizadoras en las que impongamos consciente o inconscientemente a lxs sujetxs nuestras propias formas de hacer el mundo.

En el caso del CUCSH, este proceso se llevó a cabo por parte de una compañera y por mí, que sin advertirlo, nos estábamos convirtiendo en líderes de un proceso al buscar elaborar una investigación y, posteriormente, un proyecto *sobre* las necesidades de lxs compañerxs, condicionando las formas en cómo se involucraron en la investigación. He aquí la contradicción de la aplicación de entrevistas o, peor aún, de las encuestas que realizamos, aparentemente para tomar en consideración la opinión de lxs sujetxs en un proceso totalmente mecánico, además de que, pedir su opinión para interés de nuestra investigación nos pone en un plano como extractivistas del saber, es decir, de extraer conocimiento de la situación de lxs compañerxs por interés propio. Posteriormente, esta propuesta se pudo llevar a cabo con personas que tenían afinidad en torno al tema, es decir, se superó la contradicción de imponérselo a alguien, y a pesar de ello, tampoco bastó para convertirse en un proyecto de autonomía puesto que se ancló en la función material que perseguía y no se continuó la reflexión del mismo, el medio se convirtió en el fin. Pero esto último sólo lo menciono para caer en cuenta que los procesos no son

planteamientos acabados o fines, ni hay un momento en que todo esté dado, sino que deben continuar ese proceso reflexionando sobre las contradicciones. Nunca la propuesta de una técnica para resolver un problema debe convertirse en la finalidad de la intervención, es decir, no se debe permanecer en una posición rígida respecto a la técnica que se elija para adecuarla forzosamente al contexto, el problema es el fin y el medio, por tal debe prestarse atención en reflexionar sobre éste y no en la elección de los métodos.

Siguiendo la reflexión en torno a las diferentes formas de intervenir, no podemos dejar de hablar de la formación de grupos, que considero que es una estrategia que puede ser bastante honesta, si el interés de formación de ese grupo es reunirnos personas con intereses en común para desplegar esa necesidad de hablar de lo que les une y les divide, siendo partícipes de ese interés en común. El problema que tenemos muchas veces es que esos grupos los conformamos con una visión de sujetxs externos a la situación de las personas y buscamos juntarlxs en pro de un interés supuestamente común, pero que termina revelando que es un interés nuestro, subjetivo, y tiene desenlaces muy fatales, como que el o las trabajadores sociales terminan convirtiéndose en líderes o dirigentes de ese grupo o que el mismo se desintegre con la salida del TS, porque desde el inicio fue un grupo impuesto por ésta/e.

Considerando lo anterior, intento explicar por qué reflexiono que estas formas de intervenir, comunitarias y en grupos, fetichizan las necesidades de las personas. Justamente el irrumpir un proceso colectivo no es casualidad. Siempre que partimos de este punto lo hacemos con el interés de cambiar o modificar algo que a la comunidad no le gusta, o ¿será mejor dicho algo que no nos guste de esa comunidad a nosotrxs? ¿Quiénes somos para obligar a las personas a tomar cartas en el asunto sobre un problema?, y es que no hay que perder de vista la subjetividad, y como cualquier percepción externa del problema será ilógica, porque no se participa en el entorno y se pueden llegar a confundir las consecuencias de los problemas con el origen.

Cuando pretendemos con nuestro trabajo forzar a las personas a implicarse en la resolución de esas necesidades, que si bien hacen conscientes y las pueden señalar en el momento de la investigación, cuando este proceso no inició de ese interés de *hacer* de lxs sujetxs se vuelve una forma de organización artificial, endeble, que truena con cualquier cosa o que se convierte en una forma de reclutar seguidores. Sin embargo, esos problemas de posicionamientos éticos, epistemológicos y metodológicos se miran como un detalle u

obstáculo para trabajar con lxs sujetxs, con tal de que no interfieran con el propósito real que se persigue de construir proyectos de intervención que puedan servir para futuras presentaciones académicas o para señalar acciones realizadas para mantener la aprobación institucional, etc. Un ejemplo de ello es el emprendimiento social que se ha estado promoviendo en la ciudad. Se trata de acudir a una comunidad marginada y entablar conversaciones con las personas para descubrir cuáles son sus necesidades, que puedan ser paliadas a través de un objeto o servicio mercantil que se vende a bajo precio, como el solucionador de la pobreza de estas personas. Esto, desde luego, es una tirana opción de marketing para vender a lxs pobres la idea de que su vida cambiará al tener este servicio. Otra de ellas son las propuestas progresistas de los partidos ciudadanistas, que buscan adaptar sus políticas sociales a las supuestas necesidades de los grupos vulnerados que se ponen al centro de la discusión política, el Estado lleva a cabo políticas en igualdad de género, migrantes, etc., cooptando a algunos de los involucradxs de los respectivos movimientos sociales para llevar a cabo estas propuestas, que son impuestas a las personas sin importar el contexto y fragmentando, además, las necesidades de lxs sujetxs, pues de lo que se trata únicamente es de cumplir con la agenda pública.

Incluso las supuestas visiones de respeto al otrx, como la investigación-acción participativa o la pedagogía popular de Paulo Freire, niegan esa dimensión afectiva al no responsabilizarse de manera consciente de que los procesos de intervención, por mucho que renueven sus metodologías, si parten de la visión impositiva no están viendo al sujetx en su complejidad, con ello se niega a tomar en cuenta al sujetx completo y terminamos por cosificarle; cabe señalar que, a pesar de los intentos por negar la *dimensión afectiva,* es decir, negar la implicación de los sentimientos y prejuicios en las formas de intervención, al realizarlas supuestamente con una visión objetiva, esta no desaparece, sino que más bien es reprimida. El problema con lo que se reprime o se niegue es que luego puede emerger de maneras que complican la vida más de lo que originalmente la complicaría el desplegar esa dimensión. Lo que quiero decir es que se pierde la posibilidad de que se construya una relación por afinidad y, con ello, de que emerjan de las visiones del mundo de cada sujetx, puesto que se someten a seguir en la línea del pensamiento propuesto por el guía del proceso. Y esto no sólo ocurre en grupos donde se desarrolla este tipo de metodologías. Algo parecido subyace, por ejemplo, en los colectivos de la sociedad civil, donde las personas que se involucran en un colectivo por acuerdo de defender algo que es legítimo terminan

por asumir una identidad que les señala cómo deben ser e incluso la manera permitida de sentir, propiciando la alienación a esa identidad y no que emerja el sentir de cada sujetx. Con lo cual, se niega la implicación afectiva con lxs miembrxs del grupo o colectivo, reduciendo la relación entre ellxs a un tema en específico, a la identidad que les reúne. Así se niega a implicarse con lxs sujetxs en su complejidad, propiciando el surgimiento de relaciones utilitarias, es decir, tomar del sujetx de enfrente la parte que necesito, ignorando su complejidad como persona, reduciendo mi interés hacia él o ella a lo que pueda propiciarme en torno a esa causa que tenemos en común. Con esto no estoy diciendo que todxs seamos amigxs, sino que veamos más allá, lo que implica este tipo de posicionamiento ante los problemas que nos rebasan.

En el caso de las trabajadoras sociales, es imposible que podamos llegar a ser omisxs de las situaciones que viven lxs sujetxs, y una de las formas en que emerge la respuesta de inconformidad ante esa forma de relacionarnos es el llamado síndrome de Burnout, que es catalogado por la psicología como un tipo de estrés laboral y que hace que lxs empleadxs pierdan el interés en su trabajo y reaccionen de manera negativa con las personas a las que les brindan un servicio[45]. Desde luego, la perspectiva que se le da a este síndrome es la de individualizar la culpa, por no adaptarse a las condiciones de trabajo; aunque es una respuesta negativa y una forma de resistir derrotada[46], el síndrome de Burnout es un síntoma de que las personas que están dentro de las instituciones brindando un servicio están incómodas con las formas de hacer, es decir, con los programas y políticas públicas de las instituciones, y eso no se puede negar. Habría que problematizar entonces, ¿cómo convertir esa resistencia derrotada en resistencia contra esas instituciones? ¿Existen manifestaciones de otro tipo de resistencia? ¿Cuáles son?

[45] Seminario "El Ejercicio Actual de la Medicina". En http://www.facmed.unam.mx

[46] Con resistencia derrotada queremos acuñar a una forma de sobrevivir o resistir a la crisis de violencia y guerra desatados por el capital y el patriarcado, pero que se queda en una forma a medias de emerger, puesto que el o la sujetx se deja vencer al negar su capacidad de romper con lo que ya existe, al desinstituirlo y animarse a utilizar su capacidad creativa. Al contrario, su resistencia parece mediocre y se adapta a las formas de resistencia que copta el Estado, intentando engañarse a sí mismx, o acepta esas formas de resistencia porque esa misma cobardía que le caracteriza le impide romper con las pocas comodidades que le ofrece el adaptarse. Se compadece de sí mismx y se victimiza, valiéndose de culpabilizar a las estructuras sociales que le oprimen, negando su capacidad como sujetx.

Antes que nada, hay que señalar que esta forma de inconformidad por lo que se hace es una respuesta de que a las y los trabajadores sociales, como otrxs profesionales de los servicios, industrias, etc., se nos ha dado la encomienda como mediadores entre las personas y el capital, el patriarcado y el Estado, de hacer el trabajo sucio que implica llevar a cabo las ideas de estas instituciones que benefician a personas concretas que mueven las industrias, los medios de comunicación, el espectáculo y los gobiernos. Como policías en cada ámbito de lo social, nos confiere la orden de vigilar, imponer, ordenar y sancionar a quienes no cumplan, incluso entre nosotrxs mismxs, como una especie de panóptico en el que nos reflejamos cada unx.

Tal vez una forma de empezar a resistir de otra manera es dejando emerger esa inconformidad para no manifestarla contra lxs otrxs sujetxs, que al final son menos responsables de la situación en la que nos encontramos y que son quienes sufren nuestra violencia y la del Estado y el Capital; comenzar por no negar la dimensión afectiva implícita en las relaciones con lxs otrxs, es decir, ser conscientes del dolor, enojo, tristeza, alegría que nos ocasiona escuchar a otrxs.

Esta forma de negar al sujetx, reprimiendo u ocultando la afectividad implícita, no es casualidad, conlleva intereses diversos por parte de las instituciones y de lxs profesionales. ¿Será que al quitar esa barrera contra la afectividad nos dejará vulnerables ante el sufrimiento de lxs otros? Tal vez, como trabajadores sociales, nos negamos a asumir la responsabilidad que implica relacionarnos con otra persona y le convertimos en objeto (en identidad, en usuarix), sobre el cual hay que depositar ciertos recursos materiales, servicios o saberes, porque, tal vez, de esa manera podemos satisfacer nuestra frustración de ver sufrir a lxs otrxs y no poder resolver sus problemas, y resulta que, al contrario, les negamos su capacidad de emerger; algo de lo que consciente o inconscientemente nos percatamos aflorando sentimientos de culpa que pretendemos ignorar, para no aventarnos el dolor que implica sabernos impotentes ante todos esos problemas, hacer consciente esa culpa, nos engañamos entonces pensando que esas acciones contribuyen en algo a la solución y buscamos obtener el prestigio de esas acciones que realizamos para subsanar nuestro ego herido. Como no podemos deshacernos de esa dimensión afectiva en la relación con lxs sujetxs, emerge sobre nosotrxs esa afectividad, principalmente como sentimiento de culpa, y en nuestra desesperación liberamos de manera negativa el enojo contra lxs sujetxs.

Un caso concreto podría ser en la atención a mujeres violentadas por sus parejas. Se promueve como actitud profesional ignorar la parte afectiva y relacionarnos de manera objetiva con la persona, es

decir, brindamos los servicios que podemos para canalizar con otras personas *especialistas* encargadas de asuntos concretos, y así, dividir las necesidades de la sujeta para ser resueltas de forma mecánica con un plan estratégico bien armado. La mayoría de las veces jamás volvemos a ver a esa persona. Cómo va a ser posible, entonces, que una persona que está en contacto con tantas situaciones complicadas, y a quien se obliga a reproducir el mismo método burocrático para atender a alguien que llega mostrándose en su desesperación, no sienta algo al respecto. ¿Qué implicaría dejar de negar la parte afectiva de la intervención? Tal vez, asumir la responsabilidad que tenemos cuando nos relacionamos de otra manera, por ejemplo con nuestrxs amigxs, con quienes se nos permite no negar tan brutalmente esa parte afectiva. Aunque cabe señalar que romper esa asimetría por la que se dio el contacto en primer lugar con la persona sería ya bastante difícil, ya que no se construyó en base a un vínculo que atrajera a esas personas como tales, sino que fue en función de un vínculo pragmático. Sin embargo, el verdadero problema es que la práctica de analizar a alguien más termina convirtiéndose en la dominación de otrx. Esta forma de sublimar nuestro sentimiento de culpa, nos acerca a participar en la solución de los problemas de otrxs con quienes no estamos implicados afectivamente de facto y a quienes convertimos en triunfos cualitativos o cuantitativos contra la desigualdad, la injusticia, la pobreza, etc.

Por otro lado, el dolor que ocasionaría el asumir la violencia generada por nuestra indiferencia en el trato con lxs sujetxs y hacer consciente la relación entre persona que provee, dirige, ordena, administra y persona que recibe no podría ser soportable, no sería soportable mirarnos como sujetxs y sabernos impotentes en relación con los problemas de esta persona, implicaría un gran dolor y, por último, reconocerle sujetx de sentimientos, alegrías y dolores nos rompería, pues esta forma de mirarles, además, propiciaría en nosotrxs una visión de reflejo en otrxs y con esto la floración de nuestra compasión. A las instituciones no les conviene promover la implicación como sujetxs, porque saben que podría propiciar que lxs que ahora son operativxs quisieran actuar de otra manera al dejarse ver implicadxs con lxs sujetxs.

Desde luego que esta forma de implicarse en toda la complejidad con otrxs sujetxs no es suficiente para asumir el deber ético que nos corresponde. Un segundo punto que debemos tomar en cuenta es criticar nuestras formas de hacer en relación con lxs sujetxs, es decir, estar atentxs a ¿cómo les concebimos? ¿Cómo nos implicamos con ellxs? ¿Cómo interactuamos? ¿Cómo respetamos sus formas de hacer? ¿Cómo les proponemos? ¿Qué les proponemos? ¿Por qué les

proponemos? ¿Quiénes proponemos? ¿Para qué les proponemos? ¿Es necesario proponer? ¿Cómo trabajamos con ellos? Por ejemplo, puedo pretender en el discurso estar implicada como sujeta en la complejidad con otrx, pero al no reflexionar la forma en cómo reproduzco la violencia, no sólo física o institucional, sino además psíquica, entonces lo único que estoy haciendo es jugar un juego en el que finjo que me hago responsable de mi deber ético como sujetx asumiendo posturas antiviolencia en el discurso, pero sigo reproduciendo la violencia en mis formas de hacer.

Esto se da muy comúnmente en quienes asumen una identidad para obtener prestigio social, el trabajo social, el ciudadanismo[47]. Incluso esta es una de las razones por las cuales, en los colectivos donde aparentemente se promueve la idea de defender algunos principios como la igualdad, la justicia, etc., terminan reproduciéndose esas relaciones autoritarias y competitivas. Porque no se asume una verdadera responsabilidad con lxs sujetxs concretos, sino con la causa, porque siguen siendo, el feminismo, el socialismo, el veganismo, el anarquismo en abstracto lo importante para promover, como idea, para destruir un patriarcado, un capitalismo, un especismo en abstracto. Y no cuestionar cómo reproducimos cada una de esas instituciones de muerte en nuestras acciones concretas, porque eso implicaría aceptar las contradicciones de ser violentxs nosotrxs mismxs y, entonces, asumir la violencia que ejercemos con nuestrxs amigxs y familiares, personas con las que hacemos la vida, dolernos de ello y actuar en principio de esa contradicción, hacer consciente la culpa.

Retomando uno de los planteamientos que hacíamos al principio del texto, sobre cómo el trabajo social se había constituido como la solución a la cuestión social, volviéndose a partir de esto uno de los referentes de dónde partir para llevar a cabo *soluciones* a estos problemas de la sociedad. El problema fue que, al convertirse en una identidad, se volvió más importante promover la imagen de la supuesta objetividad y la importancia de su labor a través de propuestas que se quedaban en eso, ya que al verse de manera separada cada aspecto de la sociedad y buscando soluciones a través de medidas burocráticas o

[47] La ciudadanía es la cualidad del ciudadano, un ente con derecho a la papeleta, sus adversarios no son el Capital, ni el Estado, mucho menos el patriarcado, sino los viejos partidos mayoritarios y la corrupción, obstáculos para el rescate administrativo de la clase media (...) se proponen simplemente por una redistribución de los ingresos, pugnan por presupuestos institucionales que detengan las privatizaciones y otorguen recursos a las políticas públicas que han propuesto en la materia de su especialidad (mujeres, migrantes, adultos mayores, etc.) (Amorós, 2017).

tecnologizadas, lo único que se conseguía era paliar esos problemas. Surge entonces, trabajo social con enfoque de género, discapacidad, adultxs mayores, etc., como recetas para atender los problemas sociales, restándole relevancia la problematización de la realidad de poner al centro la razón por la que surge el TS, el problema de la cuestión social. Es decir, que ésta se resolviera de manera concreta en algo real de acuerdo a la situación que se vive, muy a pesar de los planteamientos del trabajo social, porque lo que eso ha propiciado es que termine por convertir una intención legítima en una forma de ideologización, señalando un conjunto de principios como normas que se desprenden de esa moral de la profesión, que vuelven a caer en determinismos de cómo debe actuar una persona consecuente con los planteamientos de la disciplina, lxs otrxs miembrxs se encargarán de vigilar y reprender esas acciones, pero en el marco de lo que se hace público, es decir, con el propósito de cuidar la imagen de la carrera. Se vuelve un asunto del círculo vicioso que se forma al problematizar la solución en torno a estos problemas sociales dentro de lo que puede enmarcar al rabajo social, no se cuestiona que tal vez la solución no pueda ser dada por la carrera o al margen de la academia, pero nos cuesta trabajo romper con todo eso. ¿No se podría pensar en otras formas de problematizar, criticar, reflexionar y analizar la realidad?

Dejando de lado todo ese performance burocrático en el cual hay que tolerar distintas formas de imponernos reglas para pensar, desde lingüísticas, semánticas, hasta los marcos de referencia, que lo único que nos están diciendo es que para que nuestra opinión sea valiosa hay que someternos a todas esas normativas. Desprendernos de ellas, no sólo permite ser más críticxs de esos performance en el discurso, también en otras formas de hacer, como el escenario que se configura para la competencia, donde se tiene que demostrar que se es el/la que más leyó o el/la que mejor opina, con ello se pierde la verdadera intención del diálogo, porque no existe un diálogo, existe una lucha por legitimar el discurso y difícilmente se crea el ambiente para generar propuestas colectivas.

El hacernos conscientes de la culpa también implica responsabilizarnos de que somos en cierto modo culpables de las situaciones en las que tratamos de negar nuestra participación, como ya decíamos anteriormente; por ejemplo, asumirnos sujetxs que violentan a la naturaleza es una forma más honesta de responder a esa situación, que declararnos ambientalistas o ecologistas puros, debemos sabernos sujetxs contradictorixs y capaces de ser violentxs, porque asumirnos de esa manera nos va a permitir observarnos en esas situaciones violentas y evitarlas o posicionarnos contra ellas en la vida no en el discurso, en vez de eximirnos de la culpa, asumiendo

una identidad que nos da el confort de esquivar esa parte violenta de nosotrxs que negamos, debemos asumir que podemos llegar a ser tan patriarcales, fascistas, ecocidas, clasistas, especistas, etc.[48]

Debemos empezar a nombrar esas formas en que podemos llegar a ser violentxs, porque lo que pasa en muchas ocasiones es que, al tener una mirada abstracta de las instituciones como el patriarcado y el capitalismo, desviamos la lucha verdaderamente importante para luchar abstractamente contra ellos, cuando no asumimos cómo se reproducen en la cotidianidad y que somos nosotrxs con esas formas de hacer internalizadas quienes las reproducimos. El reflexionar y hacer consciente cómo reproducimos esas violencias en la cotidianidad, es una forma concreta de ir transformando nuestras relaciones en lo cotidiano.

Hacer conscientes las ideologías o los discursos que reproducimos es importante para reconocer cómo podemos influir o pretender explicar la vida a lxs demás desde las teorías o ideologías que conocemos, como si fueran trajes a la medida de lxs sujetxs, cuando son ellxs quienes saben mejor que nadie el contexto del que provienen y cómo sienten y, aunque puedan encajar en las descripciones que nos da la teoría, no debemos colonizar su forma de hacerse y vivirse para explicarles desde nuestras referencias teóricas. Por eso, es importante situarnos como sujetxs y comprender la contradicción que resulta analizar sujetxs ajenxs a nosotrxs.

Para señalar un ejemplo, en varias de nuestras clases enfocadas al estudio de la familia, según las características de su composición (divorcios, homosexualidad, monoparental, número de hijxs, etc.) se determinan los problemas y formas en que vive esa familia, se realiza un diagnóstico para clasificar al tipo de familia y de esta manera evaluar de acuerdo a sus indicadores *su funcionalidad o disfuncionalidad* en la sociedad. Otra forma, supuestamente más revolucionaria pero que termina convirtiéndose en una forma de ideologizar son, por ejemplo, los grupos de empoderamiento de mujeres, donde se les invita a las mujeres a asistir a talleres para reflexionar sobre las violencias que han vivido por el hecho de ser mujeres. Y el problema que veo no tiene que ver con reunirse a problematizar algo que nos atraviesa a todas, sino el método que se impone a las mujeres para explicarles cómo no ser violentadas, es una manera de imponer la autonomía, cuando ya hemos dicho que esto es imposible y resulta en una forma de colonizar los intentos de resistencia, porque es paternalista y se refuerza esa

[48] Con las acciones que reproducen esas categorías de autoritarismo, explotación colonización, etc.

idea de que las mujeres no son conscientes de la violencia que ejercen otros sobre ellas, sino que además se promueve que adopten nuevas formas de hacer que supuestamente les mejorarán la vida, un ejemplo es el emprendurismo. Se colonizan las formas de hacer de las sujetas para imponerles una nueva forma de encajar dentro del capitalismo y el patriarcado. Se ignora que desde los espacios donde se encuentran su resistencia es diaria, en un mundo patriarcal donde la vida de las mujeres se equipara al valor de las mercancías, estar vivas es resultado de una batalla diaria, el problema no es no saber resistir, eso emerge de la subjetividad de cada unx, el problema es que muchas veces estamos solas y justo por estrategia de sobrevivencia soportamos múltiples violencias, por resistencia derrotada nos negamos a asumir esa capacidad de emerger, y el patriarcado y el capital al proveernos de insumos de forma paternalista contribuyen a apagar esas chispas de resistencia.

¿Cómo hacemos nuestras relaciones como sujetxs?

En trabajo social difícilmente se propicia la reflexión del lugar que ocupan las personas en el proceso de conocimiento, la epistemología y la metodología, la parte epistémica apenas se toca y cuando se hace lo que sucede es que se nos comparten posturas epistemológicas como verdades absolutas, formas de conocer únicas, de las cuales hay que seleccionar alguna como si fuese a gusto personal adoptarlas, negando sus implicaciones políticas, sociales, éticas, psíquicas, etc. El problema es que no se configura un proceso para hilar la forma de conocer-epistemología, con la forma de hacer-metodología, sino que se fragmentan y luego nos cuesta mucho trabajo poder entender cómo se relaciona una con la otra y preferimos negar su existencia sin lograr que desaparezca esa contradicción. Por el contrario, adoptamos metodologías o formas de hacer que reproducen formas de concebir al sujetx como objeto u objeto-sujetx, etc., epistemologías de las que si hiciéramos consciencia de sus intenciones nos daría vergüenza adoptar, y muchas veces también ocurre que se es consciente de la violencia pero que ocultamos bajo esa supuesta ignorancia para seguir reproduciendo tales formas de hacer, cobardemente, porque no se asume la postura que se sabe que se promueve con esa metodología.

No es un secreto que la licenciatura no haya tenido grandes modificaciones a los planes de estudio en muchos años, derivado del interés de un grupo de maestrxs que de hecho ostentaban puestos administrativos en años anteriores y que hoy día se mantienen posicionándose no abiertamente, pero sí contra los cuestionamientos

a la metodología tradicional positivista que predomina en la carrera. Una de las experiencias que devela cómo sí se politiza y se conoce la intención de las teorías por parte de lxs docentes fue cuando al cuestionar que existiera una especializante que tiene por nombre Empresarial, una forma de posicionarse en favor del desarrollo del neoliberalismo —algo que parece incongruente con el propósito de la profesión—, la respuesta de una profesora fue aludir a su postura *funcionalista* y la libertad de ejercer cualquier postura, negando esas intenciones políticas, sociales, éticas de las teorías y reduciéndolas a gustos e intereses. Pero la realidad es que yo sí estaba equivocada, ¿cómo podría atreverme a pensar que dentro de una universidad alineada a principios neoliberales no se promuevan conocimientos neoliberales? Y ella me lo hizo saber, al señalarle la contradicción que existiría de un profesional que medie entre el obrero y el patrón, cuando está de por medio el salario del trabajador o trabajadora social, aludiendo que su postura era *funcionalista*, pero que yo podía intervenir desde un *paradigma crítico* si así lo veía conveniente. Aquí es donde podemos observar lo grave del asunto. Ese es un problema muy común en trabajo social y creo que en muchas disciplinas, la mayoría de lxs TS buscan escudarse de su responsabilidad de asumir que cualquier forma de accionar que elijan conlleva la responsabilidad de posicionarse ética, política, económica, social, psíquica y afectivamente, y se engañan diciendo que existe una forma neutra de aplicar el trabajo social, que existen muchas formas y pensamientos y que está bien que puedan convivir unos con otros, como si fueran simples teorías, vaya que vamos a pensar que va a ser cierto cuando se trata de que trabajamos con sujetxs.

Una de las actividades del seminario de Epistemología que promueve como parte de sus clases Rafael Sandoval es hacer un diario de clase, con el propósito de estar atentxs a lo que sucede durante la misma y poder prestarle atención y hacer conscientes nuestros sentires y formas de pensar al escucharnos. En uno de estos diarios problematicé, a partir de lo dicho en clase, el papel del discurso en relación con la contradicción del ser-hacer y que retomo para esta discusión. Una las frases pronunciadas dentro de la clase por un compañero decía algo así como que "el discurso se contradice en el ser-hacer". Rafael le contestó diciéndole que el mismo discurso es una forma de ser-hacer, lo cual me confundió en gran medida porque de alguna manera también pensaba de la misma forma que el compañero. Reflexionando más al respecto, comprendí que pensar el discurso separado del hacer es una forma de volver a fragmentarnos como sujetxs, si bien alguien puede decir una cosa y hacer otra es justamente porque somos seres contradictorixs, y desplegamos distintos espectros del ser-hacer dependiendo del

contexto y del autoanálisis y autocrítica que estemos haciendo de nosotrxs mismxs en todo momento.

Además, creo que habría que problematizar en todo caso cuáles son las verdaderas motivaciones éticas, políticas, etc,. de cada una de las dimensiones en las que nos desplegamos como sujetxs en la vida diaria, porque también podemos estar pensando en que un discurso se contrapone a la práctica pero luego observamos que en realidad las motivaciones de ese discurso son y han sido siempre las mismas. Por ejemplo, en el caso de las personas que militan en algún partido, puede ser que se esté dando un discurso muy motivador que inspire a la lucha, pero si la práctica consiste en reclutar militantes, que se reproduce en el discurso de una manera muy bien expresada con palabras y en la práctica se hacen explícitas las formas en que se va a trabajar bajo las condiciones e intereses de ese partido y que es justamente lo que se promueve como *bienestar*, tanto la práctica como el discurso promueven la misma idea para deslindarse de lxs sujetxs por conseguir el reconocimiento y sumar seguidores a su lucha, por eso es importante ser siempre critícxs de las formas de ser-hacer, ver más allá de lo que se ve a simple vista, cuestionar actitudes, intenciones, prácticas del discurso-práctica, no dejarnos llevar por la fachada de la burocracia y la tecnologización. Es decir, no sólo ver que el discurso tenga buena semántica, el bagaje conceptual de quien lo manifiesta sea muy rico, que su tono de voz sea confrontativo o que sea espectacular o utilice dispositivos tecnológicos, sino analizar las intenciones y desde dónde parte quien dice lo que dice, porque de lo contrario podemos caer en la alienación de alguna ideología que nos prometa cosas que sabemos que no se pueden conseguir a partir de esas formas de ser-hacer, porque se contradicen. Y también con el propósito de no suplantar esos discursos que escuchamos de otros, o sea, robar conceptos o discursos, porque eso no nos pone en el proceso de construcción de autonomía sino de dependencia del pensamiento de unx otrx.

Lo que quiero decir con esto es que nos hace falta reflexionar sobre los discursos que se promueven por cada una de las personas que nos rodean, incluídxs nuestros maestrxs, que caigan de una vez de esa zona de confort que se les confirió a partir de que obtuvieron su posición jerárquica respecto a lxs alumnxs. Tenemos que darnos a la tarea de observar lo que quiere comunicar el/la sujetx, a partir de un discurso que consiste en algo más de lo que se dice, es decir, mirar más allá de lo aparente. Muchas veces nos dejamos llevar por el tono de voz de quien habla y antes de que termine ya estamos aplaudiendo lo que dice. No podemos olvidar que la comunicación no sólo es verbal. Pero el problema más grave es que en realidad no nos vemos como sujetxs, nos prestamos la más mínima atención y las palabras que

oímos de otrxs son sólo las necesarias para conseguir de lxs sujetxs lo que nos es útil. Terminamos homogenizando en la mayoría de los casos las respuestas, como si tuviéramos una forma automática del pensamiento, **reaccionamos a los estímulos, más no reflexionamos el contexto, la situación, los sentires de las personas con las que estamos, por eso no sabemos leerles en el discurso.**

¿Cómo hacemos?, implica cuestionar la metodología. Pues es la parte fragmentada del conocimiento a la que se le asigna la responsabilidad de la práctica, es lo fundamental del TS, ella nos permite analizar y reflexionar las formas y estrategias de cómo hacemos; para cambiarlas, destruirlas, quitarlas, criticarlas, confrontarlas y volver a crearlas. Sin embargo, un problema muy recurrente es que la simplificamos a la adopción de técnicas y estrategias no reflexionadas previamente, lo que propicia la fragmentación con la parte epistémica, pero no sólo con esa dimensión, también se fragmenta de otras dimensiones como la política, la ética, la psíquica, la social, etc. Este es no sólo un error muy común, sino una irresponsabilidad imperdonable y demuestra nuestra falta de compromiso ético real con otrxs sujetxs. Lo que concibo que implica esta desatención con las demás dimensiones es que se persigue el reconocimiento por estar haciendo algo en relación a un problema, aunque sepamos que esa solución no funcionará, o que está a las órdenes de la institución y que, en general, es un hacer por hacer las cosas, sabemos que esas formas de hacer no cuestionan realmente a las instituciones hegemónicas que nos quitan la vida.

Para abordar esto de manera concreta, en un artículo de Rina Aguilera titulado "Identidad y diferenciación entre método y metodología"[49] ella señala los conceptos y diferencias de los términos de método y metodología. Al método lo describe como una herramienta "...que permite el abordaje ordenado de una parte de la realidad y que depende del sujeto cognoscente la utilidad que pueda tener al conseguir que a través del trabajo de investigación, sea posible esclarecer lo que antes no se conocía". Dos características fundamentales del método son que es una herramienta y que es el o la sujetx quien le dará la utilidad que le convenga. Es importante mencionar que la definición fragmenta el todo, señalando el estudio de una parte de la realidad, por lo que habría que tener presente que si esto es cierto se tendría que dudar del método como tal. ¿Qué determina la función de las herramientas tecnológicas, la herramienta por sí misma o lxs sujetxs?

[49] Aguilera, R. "Identidad y diferenciación entre Método y Metodología". En http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-16162013000100005

En ese sentido coincido en que lxs sujetxs al tener esa característica de hacer podemos determinar con ello la forma en que las herramientas serán utilizadas. Sin embargo, también creo que es muy importante saber bajo qué contexto fue creada esa herramienta y cuál era la concepción de lxs sujetxs que la crearon, para no perder de vista la mirada bajo la cual fue hecha y no reproducir su principio original con ello, o si la herramienta por sus características deriva de una forma de posicionarse ética, política, epistemológicamente, etc. Pero ¿bastará con conocer herramientas técnico-metodológicas para poder llevar a cabo una acción ética? Para ello acudimos a conocer entonces la función de la metodología que "...se encamina a examinar, valorar, refutar o corroborar la eficacia de los métodos en los diversos campos del conocimiento" bajo el planteamiento de Aguilera, la función de la metodología consistiría, entonces, en reflexionar todos esos métodos conocidos y por conocer y tomar decisiones, no sólo en torno a cuáles elegir, sino cuestionar la función y los orígenes de los mismos.

Volviendo a lo que señalábamos al principio de este texto, ¿será que entonces podemos hablar de una metodología de trabajo social?, ¿de un método o métodos?, o ¿de varias metodologías? Uno de los problemas fundamentales a tratar del TS debería ser el hecho de que se ha confundido mucho el método con la metodología. Con el paso del tiempo la metodología del trabajo social no ha ido destecnologizándose, sino que al contrario, cada vez asume una forma más tecnológica de interacción con las personas, cada vez complejiza más sus métodos y estrategias para actuar y, sin embargo, no ha propuesto estrategias que cuestionen el orden social.

Un punto de vista que es imprescindible para saber hacia dónde camina TS es el de lxs sujetxs que han aportado a la metodología del trabajo social ¿Cuál es su concepto de metodología y qué metodología promueven para el trabajo social?

Algunxs autores como Barreix (1997), Lima (1983), Ander-Egg (1982) y Kisnerman (1998) coinciden con el planteamiento de que la metodología es la que se encarga del estudio de los métodos. Es decir, diferencian el método de la metodología, así como que la metodología no se reduce a un método. La problematización que hago a continuación es a partir de las propuestas metodológicas de algunxs autores. Se podría alegar que he reducido la crítica a la intervención comunitaria, sin embargo, no es tan ilógico pensar que este mismo proceso se lleva a cabo en el nivel de intervención grupal y en el de caso también.

Juan Barreix agrega una nueva forma de concebir la metodología al señalar a esta como un proceso, dentro del cual estarían implícitos los métodos en sus formas más detalladas, es decir, las técnicas, formas de

observar y fijar los objetivos, etc. Ezequiel Ander-Egg también promueve el planteamiento de la metodología como proceso, y señala cuatro componentes de la misma "...el estudio de la realidad, la programación de actividades, la acción social y la evaluación de lo realizado" (Ander-Egg, 1982). Al igual que Margarita Rozas, quien concibe a la metodología como una herramienta para construir el desarrollo de la práctica. Para ella la metodología se contempla desde "la inserción como ubicación del contexto espacial y social de la acción" (Rozas, 1998), seguido por el diagnóstico y la planificación. Por su parte, Cifuentes (2010) dice que el propósito es coordinar un conjunto de operaciones mentales, que confieren estructura al proceso y ordena las operaciones cognoscitivas (acción-reflexión). Teresa Zamanillo y Mendoza Rangel se cuestionan la parte ideológica, pero no terminan de romper con la necesidad de adaptarse a un planteamiento teórico. Para Zamanillo, la metodología consiste en seguir un conjunto de operaciones "distingue entre métodos de actuar, métodos de pensar y método aplicado, desde el cual se sigue la secuencia tradicional de conocer, indagar, investigar para luego transformar (Zamanillo, T., y Gaitán, 1997, p. 92). Mientras que Mendoza Rangel tiene en cuenta las condiciones de posibilidad (el análisis de contexto), con lo que busca que el método no se aplique de manera mecánica e irreflexiva.

Por último, Rozas Pagaza (1998) piensa la metodología

> como estrategia flexible, crítica y dialéctica que nos permite diferenciarnos de las posiciones que expresan un formalismo instrumental, que ha sido frecuente en la práctica profesional y que ha dado lugar a pensar la metodología como un proceso por etapas (método básico). Una metodología de intervención ayuda a comprender la relación particular entre contexto y acción. (p. 75)

Lo que podemos observar de las propuestas metodológicas señaladas anteriormente es que existe un consenso muy marcado en la forma de hacer la metodología, leemos que en todos los casos se señalan distintas partes de un proceso contempladas a veces como etapas, otras como pasos, componentes o momentos. Es decir, parten de un proceso lineal que señala un inicio, una propuesta y una conclusión que se impone de forma mecánica; aunque sean nombrados de forma diferente, en el fondo las propuestas son muy similares. Lo que, por ejemplo, para Ezequiel Ander-Egg y Mendoza Rangel es el momento de la investigación, para Margarita Rozas Pagaza lo es la inserción, depende de la importancia que se le dé a estas distintas

etapas por parte de lxs autores que es presunta la diferencia en las formas metodológicas o formas de hacer. De todas las metodologías revisadas distingo al menos tres momentos, la *inserción-investigación-conocimiento de la realidad.* Primeramente, implica desde la selección de la comunidad, el grupo o individux con quien se va a trabajar el utilizar instrumentos de investigación para obtener más información (como la guía de observación, información en plataformas institucionales, entrevistas, encuestas, genograma, test, etc.). El propósito es reunir en un proceso extractivo, donde se invade el espacio personal de las personas para hacerles preguntas sobre sus propias vidas y comunidades, y tomarlas para fortalecimiento de las investigaciones, la intención es tener tanta información como sea posible tener. Una vez reunida la información necesaria, en un proceso de discriminación subjetiva se hace una evaluación de la comunidad para detectar en lo que llamamos *diagnóstico-indagación-reconocimiento de necesidades-delimitación del problema* cuáles son las principales problemáticas, qué se necesita para resolverlas y cómo afecta a la comunidad. Desde luego, a pesar de que para obtener estos resultados se justifica utilizar mecanismos aparentemente neutros, sabemos que los cuestionarios, entrevistas, guías de información, etc., están delimitados por nosotrxs o por las mismas instituciones, por lo que se condicionan las respuestas a la gente.

La *planificación-intervención-transformación* de la realidad consiste en buscar la manera de remediar lo que ya fue diagnosticado como un problema. Esta es la parte favorita de muchxs colegas, porque consiste en elaborar propuestas creativas para la población, desde organizar talleres, ferias, brigadas, reformas, es la etapa donde la tecnificación se convierte no sólo en un medio de investigación, sino en un medio de acción. En este sentido, cabe señalar que siempre desemboca en un proyecto que se anuncie como propaganda, pues esta es la intención, organizar eventos que promuevan una forma de ser-hacer.

Puedo atreverme a decir entonces que, la forma metodológica de trabajo social es en principio una dominante y que, aunque existan variantes de esa metodología, en el fondo su forma de hacer sigue siendo la misma. Es preciso señalar cuáles son los beneficios o inconvenientes de esa forma metodología. En primer lugar, considero que es importante reflexionar acerca de las etapas de desarrollo de la intervención, porque aunque se varíe en su concepción no se cuestiona el hecho de que ésta siga un orden estricto que se le impone a lxs sujetxs, de seguir al pie de la letra para culminar con la realización de un proyecto de intervención. Esta forma lineal ordenada de llevar a cabo una intervención es demasiado mecánica y objetiva, no se

presta a propiciar espacios de reflexión para volver a etapas anteriores y lo que pareciera que se busca es avanzar, progresar, justamente a la conclusión del proyecto de intervención; señala de alguna manera el fin o la concreción de *haber hecho algo*, en la mayoría de los casos así se promueven los proyectos con la intención de promover buenas ideas, ideas que vendan soluciones ficticias para dar consuelo a las personas.

Por ejemplo, las ferias de la salud organizadas en comunidades marginadas o los proyectos de entrega de comida y juguetes a las niñas y niños son vendidos como proyectos que generan en la población un descargue de ese sentimiento de culpa, al estar haciendo algo por lxs vulneradxs, pero nunca se provee un proyecto a largo plazo; además, claro que se reduce a las personas a una necesidad y sobre todo el rol de líder del TS no se desvanece.

Desde luego que no podemos pasar por alto que existen metodologías de las que ya hablamos antes, como la investigación-acción participativa (iap) y sus derivadas, como la metodología de la psicología comunitaria, cuyo principal principio metodológico es no ponerle pasos o etapas al proceso de intervención, sino que se compone de etapas de ir y venir, reflexionar sobre el proceso; es importante tomar en cuenta estas experiencias en su totalidad para observar cómo han modificado sus metodologías. Sin embargo, no podemos dejar pasar las contradicciones que ostentan, por ejemplo, en la metodología de Paulo Freire, aunque se señala la contradicción del educando-educador, por parte del autor este binomio no se elimina, no podemos dejar pasar que el hecho de que exista una figura que guíe un proceso del cual se es externo implica la colonización de saberes, sentires, ideas, etc. Por otro lado, en la iap se promueve la importancia de que el sujetx participe del proceso y, a pesar de todo, sabemos que quien ordena, sistematiza y comparte los resultados es el profesional.

En segundo lugar, la forma de dividir este proceso en etapas propicia que haya una especie de fragmentación en el mismo, lo que hace que sea difícil ligarlas unas con otras, ya que pareciera que se ocupan de distintas cosas, por ejemplo, de la investigación al diagnóstico. ¿De qué sirve hacer una investigación exhaustiva cuando a la hora de diagnosticar se va a hacer una fragmentación de la realidad para optar por una parte de ella para intervenir?

En tercer lugar, al establecer tres etapas para el desarrollo de la intervención se deja de lado el contexto en el cual se está inmersx y se obliga a las personas a adaptarse a un conjunto de principios ya establecidos de manera artificial y mecánica, para la transformación de su realidad.

Una de las formas metodológicas más utilizadas en trabajo social son los modelos de intervención que se derivan de teorías de las diversas concepciones ideológicas, y que señalan un conjunto de técnicas o formas de llevar a cabo la intervención conforme a esas teorías. Los modelos de intervención son parte de los métodos, sin embargo, estorban para el ejercicio de la reflexión teórica y epistemológica de lxs trabajadores sociales, porque fungen como recetas que luego lxs compañerxs elegimos para realizar nuestras intervenciones buscando adaptarlos al contexto, desligándonos de la responsabilidad de ahondar e investigar el mismo, que ya de por sí es una práctica extractiva buscar generar información que nos pueda servir a nuestros intereses. Cabe señalar que, dichos modelos parten de distintos métodos para abordar la realidad, por ejemplo, los niveles de intervención, caso, grupo o comunidad, según sea la población con la que se trabaje, se pueden encontrar un sinfín de modelos para intervenir; a su vez, estos métodos señalan la procedencia del paradigma teórico desde el que se aborda el modelo: positivista, crítico, sistémico, constructivista. Lo que es sumamente relevante de esto es que estos paradigmas teóricos quedan casi totalmente despojados de sus dimensiones éticas, políticas, sociales, psíquicas y se convierten en un catálogo de ofertas para intervenir, no es muy raro que veamos a colegas trabajando un modelo de intervención crítico en el ámbito comunitario, y en grupos un modelo positivista. Al final podemos concluir de los modelos que la metodología de trabajo social realmente se aplica como una técnica al ignorar las otras dimensiones de la complejidad de la realidad a los modelos, y establecerse como principios normativos de intervención, o mejor dicho, trabajo social, al basar su intervención en planteamientos teóricos de la sociología, la antropología, la psicología, la biología, las ciencias ambientales, económicas, y políticas elabora modelos de intervención que busquen adaptarse al trabajo con grupos, comunidades o casos, sin desfragmentar las ciencias teóricas que son su base, sino más bien alineándolas de forma utilitaria para sustentar esa intervención.

Por ejemplo, de la psicología generalmente se extraen ideas para generar modelos de intervención individualizada (caso), se copian métodos como el modelo centrado en la tarea, el psicosocial o el sistémico, las prácticas narrativas, que se instituyen como la metodología para trabajar adecuadamente con el sujetx. Es importante mencionar esto porque se visualiza claramente que se sigue manteniendo esa fragmentación, se legitima la especialización de la ciencia, es decir, se establece como punto normativo el que se tienen que trabajar las cuestiones individualizadas a partir de la psicología, reduciendo al sujetx a su parte psíquica. Entonces, ¿dónde

quedan las otras dimensiones del sujetx? Habrá quienes digan que el modelo psicosocial retoma lo sociológico y el sistémico incluso lo económico y lo político, pero hay que develar que la postura desde la cual se sigue evaluando al sujetx sigue siendo una postura meramente psicologiscista; en el modelo psicosocial, de alguna manera el sujetx se sigue viendo fragmentado de su realidad y termina pareciendo impotente frente a ella, de la misma manera en el modelo sistémico se le explica como parte de ese sistema, negando su potencial creador, al ponerlo frente algo externo indestructible. Al final, los modelos terminan siendo totalmente funcionalistas, consecuentes con el interés de adaptar al sujetx al orden social.

Cuestionar cómo sería una atención de casos que no fuera funcionalista podría ayudarnos a comprender la contradicción que surge nuevamente de pretender *analizar* a otrxs, y que resulta siempre terminando por doblegarle. Por otro lado, pensar en desfragmentar las disciplinas podría resultar una manera, una metodología que reemplace a los métodos que fragmentan de por sí, hacer consciente que el método de caso, grupo y comunidad conllevan una forma de hacer alrededor de ellas es importante, para cuestionar si estas propician otra forma de fragmentación; no deberíamos temer cuestionarlas, querer mantener o promover la metodología que ya existe sin problematizarla es una forma de poner por delante el interés de mantener esa identidad del trabajo social antes que la urgencia de atender la cuestión social, sin importar que cambie por completo esa metodología y que siga cambiando sin parar.

Una de las razones que creo han motivado esta situación es que desde el principio la forma en cómo está fundamentada la metodología no nos ha permitido hacer un verdadero análisis de la realidad, es decir, sin fragmentar a lxs grupos, comunidades, sectores sociales, mujeres, obrerxs, etc., y a su vez, ver las necesidades de estxs separadas unas de otras no permite que se asocie la realidad como un todo que se influye, al contrario, analizamos los problemas o fenómenos de manera aislada y sin un sujetx como actor de esa realidad.

Nuestros proyectos no han sido más que formas simbólicas de acción, una reacción irreflexiva aislada, ponerle un parche a la gotera, silicón a las grietas, como en el edificio H de Trabajo Social, en el que estuvo tantos años, en la Normal, ese silicón que ha servido para mantener la calma sobre el peligro al que estuvimos expuestxs tantos años y que no importó a las autoridades de la Universidad de Guadalajara, quienes para pretender que se estaba llevando a cabo una supuesta solución al problema recurrieron a esa forma tan cínica de poner silicón a las grietas, manteniendo en riesgo a la población, con

el propósito de ir abandonando y descuidando los edificios del cucsh la Normal, para un día de repente y sin más desalojar a lxs estudiantes, administrativxs y docentes, no con el propósito de velar por su bienestar, sino para comenzar a destruir el edificio que prepararon para el abandono y seguir con los planes de los altos empresarios de la UdeG de privatizar el espacio. De la misma manera, desatender que las acciones, hechas con la mejor intención, pueden llegar a promover o alentar con la omisión la reproducción de la violencia en sus distintas dimensiones, lo que nos debería hacer asumir una verdadera responsabilidad en lo que hacemos.

No se puede concluir, se deben seguir problematizando las experiencias

Para hacer que algo cambie realmente, hace falta algo más que el trabajo social que nos instruyen en la universidad, y no me refiero a leyes o teorías nuevas que nos sirvan para reformar todo esto que ya no sirve. Nos hace falta romper la comodidad de aceptar las migajas que nos dan para sobrevivir. Nos hace falta reclamar nuestra vida, vernos las caras y reconocernos más allá de la competencia. Nos merecemos algo más que esto, nos merecemos alegrías más recurrentes y más profundas que las que otorgan una toga y un birrete por dos horas, luego de que nos digan que tampoco son nuestros y nos percatemos de que es sólo un disfraz más de este mundo del espectáculo.

Incluso nos robaron el compañerismo, que se convirtió en una imagen, hasta el plan de estudios nos habla sobre la competencia que existe entre nosotrxs y no somos tan ingenuxs, no nos pueden engañar haciéndonos pensar que tiene que ver sólo con el hecho de ser *competentes*, así se ocultan sus ideales meritocráticos, la universidad no es un logro personal, tener un lugar en ella es un privilegio del que gozamos por la exclusión de la mayoría, no es sensato jactarse de esto y luego *presumir un interés en lo social*. Será que una vez dentro tenemos que ver ¿cómo vamos a intervenir con las personas a las que no se les concedió un lugar en la UdeG? ¿Notan cómo se da la fragmentación y pasamos a ser nosotrxs y ellxs? Ellxs son quienes reciben nuestra *ayuda* pasivamente, nosotrxs ahora estamos dentro de algo, de una institución, de una empresa. Nosotrxs ahora somos quienes sabemos, quienes vigilamos que se cumplan las reglas, quienes adiestramos a lxs demás a cumplirlas y les explicamos sus problemas, sólo porque tenemos ese papelito, que nos legitima ¿Cuándo nos convertimos en colonizadores de nuestros propios pueblos? ¿Cuándo nos convertimos en aliados de los fascistas? ¿Cuándo adoptamos un discurso de superioridad moral, que parece que nos cubre cada día más partes

del cuerpo? ¿Dónde está nuestra compasión? ¿Por quiénes sentimos compasión? ¿Quiénes sienten compasión de nosotrxs? Casi no podemos confiar en nadie, nos enemistamos por un hueso, así es esto. ¿Realmente tiene que ser así?

Tal vez, cuando nos cansemos por fin y decidamos tomar en serio el dolor de vivir la vida como la vivimos, podamos realmente sentarnos a pensar en esto, lo digo con un cierto tono sarcástico simulando resistencia derrotada, digo simulando tratando de excusarme de sentirme así actualmente, no, actualmente estoy enojada, aunque no sé muy bien como canalizar ese enojo. ¿Será que aún no estamos listxs? ¿Qué estamos esperando para romperlo todo y crear algo nuevo? ¿Cómo rompemos? ¿Cómo creamos?

Nuestras preocupaciones, porque creo que podemos llamar de esa manera a lo que nos implica para pensar, para resolver, para investigar, para problematizar, para sentir, son principalmente: tener suficientes estrategias para poder hacerle frente a la situación y el contexto que se nos presenta. ¿Cómo hacer que la destitución se convierta en destrucción[50] y no en reformismos?, ¿cómo damos suelta a nuestros deseos y necesidades reconociendo la autonomía de otros y otras?, ¿será necesario vivir en un duelo permanente?, ¿cómo gestionar ese dolor?

"Tener suficientes estrategias para poder hacerle frente a la situación y el contexto que se nos presenta", esta frase engloba muchas formas de problematización y preocupaciones para hacer frente. Una de las preguntas que una compañera hacía durante el seminario de Epistemología era ¿qué teníamos que haber leído para conocer algo de tal manera? Desde luego que, problematizando el contexto y la intención de la pregunta, estaría encaminada a tratar de resolver estos problemas a partir de lo que se conoce en lo que llamamos el ambiente académico. Yo pregunto entonces ¿realmente está en lo que hemos leído una posible forma de acción para hacer frente a las situaciones? No negando esta dimensión como posiblemente importante, también habría que cuestionar si en todos los contextos esto es y fue necesario para las acciones que han realizado lxs sujetxs en lucha. No volvamos a considerar otra vez que dominar las teorías que se nos presentan es la única forma de conocer. No será que aferrarse a las teorías se deba justamente al encubrimiento que hacemos con ellas, para deslindarnos de la opción de pensar y hacer el duelo para hacernos responsables

[50] Aludiendo al concepto de destitución de Castoriadis, que señala esta palabra para referirse a una fase de repetición de la institución, es decir, se renueva con una nueva piel en su supuesto intento de destrucción.

de lo que nos toca. ¿Cuál es entonces otra forma de conocer si no es a partir de las teorías? y no es que con eso se desprecie lo que otrxs han dicho, por supuesto que no es la intención, sin embargo, aceptar lo dicho por otras personas, pero con estatus y legitimidad de verdad, sin cuestionar, no es ni siquiera ético.

Creo que hay una forma de conocer a la cual le hemos restado importancia, el afecto implicado para conocer, conocemos porque sentimos, no hay otra forma más legítima de conocer. ¿Cómo es que podemos dudar hasta de lo que sentimos? ¿Cómo es que lo negamos y nos creemos más discursos armados que se alejan de nuestras realidades? ¿Es incomodidad o es incredibilidad la razón por la que no lo asumimos como conocimiento? Como cuando, por poner un ejemplo, en el discurso feminista se habla de los mitos del amor romántico y se menciona el de los celos, "si no te cela no te quiere" dice el mito tradicional, "si te cela no te quiere" reivindicamos las feministas. Podemos reconocer que ambos son sólo discursos que se alejan totalmente de la realidad que vivimos lxs sujetxs y, sin embargo, ambos discursos tienen seguidores que defienden a capa y espada sus posicionamientos. Si problematizamos ambos sabemos que todxs hemos sentido celos alguna vez en nuestra vida, sea en las relaciones de pareja, amistosas o con nuestras familias. En el segundo discurso se niega la capacidad de sentir celos y esto, negarla, no propicia que los celos desaparezcan, sino que realmente no se le haga frente a la situación que el discurso persigue, evitar que se genere violencia a partir de los celos.

En el primer discurso se celebran los celos y se ponen como característica del amor, lo cual normaliza de cierta manera la reacción violenta que pudieran generar estos celos. Lo que intento poner en cuestión es justamente un ejemplo de cómo se racionaliza para conocer, a través de teorías, y cómo estas pueden llegar a ser casi intocables y sin embargo nunca llegan a la raíz del problema, porque se evita la parte afectiva, donde duele donde lastima y lo único que se consigue es reformar esas representaciones del patriarcado (al señalar principios normativos de cómo es que se debe sentir), que justamente se suponía que queríamos derrocar. Si pensamos tal vez que es imposible que alguna vez no lleguemos a tener ese sentimiento de celos, lo que deberíamos hacer no es celebrarlos o reprimirlos, sino aceptar que existen y saber que tenemos esa capacidad de decidir cómo manifestarlos para no lastimar a otrxs.

Otro planteamiento surgido a partir de esto es ¿cómo pasar de la destitución a la destrucción? Es una de las preguntas más difíciles, porque creo que en esa parte del proceso es donde nos juegan una

trampa el capitalismo y el patriarcado. Se la juegan a nuestra capacidad de resistir en nuestra subjetividad, hay que estar muy alertas para dilucidar conscientemente las estrategias que se vayan presentando como representaciones que reformen al patriarcado, no dejar que el sentimiento de culpa nos domine para terminar haciendo actividades que resultan reformándolo, haciéndolo consciente.

Durante una de las clases de epistemología se preguntaba ¿cómo se reforma o se destituye y vuelve a instituir el patriarcado en la figura de los hombres? Una de las formas que veo es justamente tratar de adoptar el rol de compañero de lucha, con el fin de propiciar el acercamiento con las mujeres, no sólo con las feministas, aunque la escena se preste a pensarlo, podemos verlo en las relaciones en general entre hombres y mujeres, aceptan el discurso de asumirnos como sujetas, se van diluyendo las formas violentas explícitas de acercarse (golpes, gritos) a nosotras para entablar una relación de cualquier tipo, y en la práctica o la cotidianidad van surgiendo esas nuevas formas de violencia, que muchxs llaman sutiles, pero que son una forma de ir convenciendo a las mujeres de generar ese acercamiento. La manipulación es una de las formas que más observo, otra de ellas es delegar el trabajo a las mujeres con el pretexto de que asumamos nuestro rol como independientes, y valerse de ese trabajo para evitar asumir responsabilidades, uno último que reconozco es en las relaciones de pareja, justificarse y reclamar esa supuesta libertad sexual a las mujeres para no comprometer sentimientos en las relaciones, todas esas son prácticas que reforman la idea de macho que incluso se aprueba como representación aceptada y romantizada por muchas mujeres de lo que se debe buscar en una pareja. La pregunta entonces sería, ¿cómo destruir de una vez por todas esas representaciones de macho y no seguir cayendo en la reproducción y reformismo de esas ideas? ¿Quién tiene que asumir la responsabilidad de esa destrucción? ¿Habrá resistencia a hacerlo? Porque estamos hablando que en este caso es el rol de un dominador el que se pone en cuestión, y puede haber resistencia para no perder ese poder que se tiene por reproducir esa representación.

La siguiente pregunta le cae como pedrada a lo anterior. ¿Cómo damos suelta a nuestros deseos y necesidades reconociendo la autonomía de otros y otras? Sabemos y hemos experimentado en la cotidianidad situaciones donde hay sujetxs que promueven y pregonan la autonomía, sin embargo, se queda en discurso cuando esa supuesta autonomía no reconoce la autonomía de otras y otros. Siguiendo con el ejemplo anterior, hablemos de que no se reconoce la autonomía de las otras y no me estoy refiriendo al discurso, que es fácilmente asumible, sino a la práctica en la cotidianidad; recuperando el planteamiento sobre la resistencia a abandonar esa representación de macho, se

vuelve tangible cuando se observan actos cometidos por compañeros que vulneran a otras compañeras ¿Dónde queda ese discurso que se pregona sobre autonomía? ¿Será que no se entiende el concepto? ¿Será que más bien no se reconoce como sujetas a las otras mujeres? ¿Será que no perseguimos verdaderamente como fin a la autonomía? Porque sabemos que no somos completamente autónomos si lxs demás no lo son, entonces, ¿dónde queda ese compromiso? ¿Qué tenemos que hacer para reconocernos en alteridad con otrxs?

Por eso es importante problematizar el ¿contra quién? Una de las compañeras de clase escribió sobre esto, decía que cada teoría se posiciona contra alguien. Estoy de acuerdo con esa frase, justamente porque muchos discursos temen o se retractan de señalar un contra quién y señalan a unx ente abstracto; por ejemplo el patriarcado, cuando en realidad existen sujetxs que representan esas formas de ser-hacer del patriarcado. Entonces, se señaló la frase de lxs zapatistas que dice "un mundo donde quepan muchos mundos", y como esta frase se tergiversa para decir que quepan todos los mundos, lxs dominadores no podrían caber en este mundo.

El conflicto que tengo y que tal vez no espero resolver sino seguir cuestionando es ¿qué tendría que pasar con esxs que son dominadores y cuyos mundos no caben en los muchos mundos que persiguen la idea de valorar la vida y la ternura y el cariño? ¿No sería una contradicción el destruirles? Desde luego, el planteamiento es una propuesta que recupera el concepto de instituir, destituir de Castoriadis (1997). Él señala que, una de las mejores estrategias del orden patriarcal y capitalista ha sido el de instituir en el imaginario social ideas que reproducen estas instituciones, cuando lxs sujetxs que se ven vulneradxs por ellas buscan destruirlas lo que ocurre, en la mayoría de los casos, es una destitución de ese imaginario, sin embargo, no destruye como tal la institución sino que cambia de forma, en una especie de reformismo. En ese sentido, la idea de destruir a quienes nos vulneran va en dirección de destruir esas formas de hacer, destruirles como sujetxs sería otra forma de destituir esa institución que promueve la guerra, destruir las formas de hacer de esos sujetxs es uno de los aspectos que señala Castoriadis para poder caminar hacia un proyecto de autonomía, puesto que al ser sujetxs necesitamos construir todxs nuestra autonomía para poder llegar a ser libres.

Volviendo a la problematización, si estamos hablando de sujetxs concretxs que serían sujetos de una violencia con supuesta más legitimidad que la que ellxs persiguen, tendría como fin esa violencia la valoración por la vida. Entonces pienso sobre el separatismo en el feminismo, una compañera tiene firme la idea de que si el patriarcado

lo representan los hombres, entonces es de ellos de quien hay que separarse.

Para retomar este planteamiento, cabe la pena mencionar la preocupación de un compañero al señalar un grupo que se hace llamar *incels,* de hombres que no cumplen con el estereotipo de hombre aceptado, que culpabilizan a las mujeres de no querer tener sexo con ellos, buscando estrategias para victimizarse a partir de esto. Es importante ilustrar esto porque el ser-hacer de estos sujetos nos dice claramente cómo su enojo es el de no poder cumplir con las expectativas que se tienen de un *hombre* en esta sociedad, es decir, no poder cumplir con los requisitos de esa identidad para encajar en el mundo neoliberal patriarcal. Pero la forma de resistir no es cuestionando a las mismas instituciones del patriarcado y el capitalismo por ponerles esa identidad y rechazarles en el sistema, sino haciendo un especie de juego bajo las mismas reglas del patriarcado y el capitalismo, aplicadas a las mujeres de su entorno para sobrevivir dentro de esas mismas instituciones. Retomo esto porque, si vamos ahondando en las causas de este conflicto, nos vamos a dar cuenta de que se deriva de una lucha de resistencias; ellos con su resistencia que despliega pulsiones de destrucción buscan salvarse a sí mismos sometiendo a las mujeres, pero en realidad es una resistencia del patriarcado y el capitalismo por mantenerse, más concretamente de los empresarios que imponen bajo la influencia de los medios masivos formas de ser-hacer para que estos sujetos reproduzcan lo que quieren que hagan, aunque ellos no gastarían sus esfuerzos en instituir nuevas representaciones patriarcales en el imaginario social si no fuera porque ven que hay una resistencia por parte de las mujeres para sobrevivir, que tiene que ver con no salir con hombres de ciertas características para autoprotegerse y que ocasiona esa reacción violenta por parte de los hombres que no problematizan su identidad, una identidad que les da migajas y que, al contrario, están resistiendo por mantenerla.

Con todo lo anterior, el propósito es señalar cómo esta forma de resistencia de las mujeres es una forma de separatismo, sin embargo, no es una forma de fragmentación sino que representa una forma de dispersión para mantenerse unidas. Desde luego que las reacciones violentas y el aumento considerable de feminicidios son una muestra de cómo hay una reacción por mantener esa identidad de macho.

Volviendo al problema de pensar un proyecto de autonomía, me pregunto si quizá lo que tememos que hacer es aceptar el dolor, vivir el duelo que implica conocer y autoconocernos. ¿Cuáles son nuestros duelos? ¿A qué le tenemos miedo? ¿Viviremos duelos permanentemente? ¿Qué pasa si no los vivimos? Tengo más preguntas

por hacer, más cosas por decir del duelo, porque nos sabemos en medio de una guerra que nos está matando de todas las formas posibles, todavía no lo entiendo bien, me pregunto ¿cuántas formas de evitar este duelo nos hemos inventado para no hacerle frente? Nos anestesiamos de él de distintas maneras y lo único que nos ha traído como consecuencia es una falsa alegría disfrazada de euforia y de terror, utilizamos drogas, la televisión, novelas, adoptamos modas y consumimos mercancías disfrazadas de productos alternativos, no podemos dejarnos sentir el dolor porque creemos que nos moriremos. Caruso, en el libro de *La separación de los amantes,* señala que el duelo por la separación se siente como la muerte, porque psíquicamente se produce la muerte de lxs sujetxs de lxs que nos separamos, que mueren en nuestra mente y en la del otrx individux morimos. En este caso siento que esa muerte equivaldría a matar las posibilidades escasas y miserables de sobrevivir dentro de este sistema, por ejemplo, la idea de tener una casa o un auto. En realidad no tiene algo de malo desear, el problema es que tener esas migajas nos puede costar la vida en el patriarcado y el capitalismo, pero la idea de desprendernos de esa idea, de dejarla morir, nos deja en medio de la incertidumbre, por eso mucha gente tiene miedo de que algo cambie en las instituciones, pero ¿no será que morimos más lenta y tortuosamente evitándolo? ¿No será que no aceptamos que somos mortales? Vivimos ansiando que algo cambie, "si no en esta vida, en la otra", negamos nuestra subjetividad y la de lxs otrxs cuando pensamos que algo mágico tiene que pasar para que cambien las cosas y dejamos pasar la oportunidad de organizarnos en el presente.

Hemos estado viviendo en la derrota, a penas vivimos y sostenemos esta vida que cada día parece más un escenario que encubre una realidad falsa. En lo que sigue, voy a problematizar en torno de un artículo de Hugo Zemelman, "La historia se hace desde la cotidianidad", para continuar con lo que he venido pensando respecto a diferentes cuestiones, la resistencia derrotada, que significa ser sujetx en perspectiva de autonomía, entre otras cosas, con el propósito de vincular al ahora *que se está dando* con el pasado, *la historia*, no como resultado del mismo sino como una continua construcción del presente, y cómo la concepción de una historia que nos fue dada nos convierte en meros receptores de ese producto y nos conlleva a enfrentar la responsabilidad de la historia que hacemos día a día desde la cotidianidad. Uno de los primeros cuestionamientos que realiza el autor a las formas de hacer o ser de las ciencias sociales es que se habla de historia pero no desde la historia. Hablamos de una historia que parece estar fragmentada de lo que son las otras ciencias sociales, como si ella sólo describiera por su cuenta cuál fue el proceso para que

ocurriera tal o cual hecho, para determinar la ciencia que existe ahora, como si fuera un camino recto el que se recorrió para llegar hasta ahí, como si fuera una receta de cocina para conseguir el mejor escenario posible, una historia, la historia como debía ser.

Difícilmente llegamos a cuestionar cómo nos vinculamos con esxs actores que nos cuentan la historia. Estamos conscientes de que como sujetxs partimos de un contexto específico que nos condiciona, sabemos por lo menos dos cosas; una de ellas, que esa historia que tomamos como referencia son *historias* contadas desde la perspectiva de sujetxs que tienen la hegemonía de la palabra y, en segundo lugar, que justamente por esa razón no podemos hacer de la opinión de esxs autores un referente universal o verdadero. Se propone por Zemelman pensar desde la historia, pensarnos a nosotrxs desde la historia, no fragmentarnos de ella hablando desde lo abstracto o desde lugares donde nunca estuvimos, pero esto ¿qué significa? ¿Cómo nos implica como sujetxs? Pensar desde la historia significa situarse como sujetx en un contexto en específico y reflexionar qué necesitamos conocer o hablar de ese contexto de donde somos, cómo está siendo ahora o cómo fue antes.

Por otro lado, la historia universal siempre ha sido contada desde el despojo y la suplantación, es decir, desde lo que esxs que tienen la hegemonía de la palabra logran robar de sujetxs con otras identidades para explicarles o suplantar sus formas de hacer o de sentir. Cabría la pena preguntarnos entonces si habría una manera de justificar nuestros trabajos sobre indígenas, mujeres, etc., si no vivimos la violencia que recae en esos cuerpos a causa de esa diferencia convertida en identidad ¿Cómo sería justificar nuestra atención a ciertos sujetxs y ciertas formas de ver a esos sujetxs? Cuestionar y situarnos desde nuestrxs contextos para no suplantar a otrxs, y responsabilizarnos de lo que nos toca, es una buena forma de evitar lo que ocurre en las ciencias sociales y en las escuelas de todo tipo en general, cuando se homogenizan los saberes sobre lxs sujetxs y se imponen otros que constituyen una parte importante para la reproducción del capital y el patriarcado, es decir, les hacemos el trabajo de promover la discriminación por las identidades. El peligro de asumir o conocer más teorías sin analizar su contexto y su intención, y que propician cierta concepción de lxs sujetxs desde los ojos del investigadorx, hace que las pensemos como recetas que pueden ajustarse en cualquier momento con el pretexto de ser científicas. Ell reto sería pensarnos desde la historia, comprometernos a reconocernos como partícipes y capaces de cuestionar el lugar de las teorías. ¿Qué hacemos con esto después?

Cabe la pena no perder de vista la crítica de Zemelman, al sujetx mínimo, un sujetx que se somete a la homogenización y con ello niega su *ser* al reducirse a una categoría que le explique el papel que tiene dentro de la historia. Señala que la gente pobre glorifica al sistema, al asumir la marginalidad como algo dado de lo que no se puede desprender o cambiar.[51] Sin embargo, considero que cae en una contradicción al denominarlo sujetx mínimo, es darle una identidad al que presenta como reproductor del sistema, ¿Estará diciendo Zemelman que el/la individux puede llegar a perder esa capacidad de ser sujetx y, con ello, la posibilidad de cuestionar o resistir ante esa situación? Es aquí donde cobra sentido revisar en la cotidianidad, para observar actos de resistencia en todxs lxs sujetxs que tal vez no consideramos como tales. Porque me parece que entonces la problematización de Zemelman debería ir en torno al cuestionamiento de cómo se convierten en sujetxs. Puesto que no podemos pensar que vamos a señalarles a lxs otrxs el camino para convertirse en sujetxs, ni siquiera de cuestionar las formas de resistencia que utilizan, señalando las formas históricamente reconocidas de resistencia como las únicas formas, negando que cada persona en su *desde donde* esté construyendo para él/ella y para lxs suyos un mundo diferente.

A partir de ese cuestionamiento, él señala que "el mundo es un mundo finito de empresas que controlan el mundo y cada vez son menos", pero supongo que debemos reflexionar que no se trata de las empresas en sí, como algo abstracto que domina los *haceres* de las personas y propicia el patriarcado y el capitalismo, sino que estamos hablando de sujetos concretos que se valen del poder que tienen para promover representaciones en el imaginario social, y lograr que las personas las acepten como legítimas.

Zemelman insiste en señalar la importancia de contribuir al mejor conocimiento del momento actual, como estrategia para hacerle frente a esta crisis por la sobrevivencia de nosotrxs. ¿Será que realmente las estrategias que hemos estado utilizando para hacerle frente no han resultado hasta ahora, porque no analizamos y reflexionamos la situación de manera adecuada? ¿Una dimensión del problema estaría situada, entonces, en la forma en que conocemos ese problema? Es decir, conocemos del capitalismo y el patriarcado los daños colaterales que han causado y nos hemos enfocado sin parar a remediarlos, sin antes problematizar el origen de los mismos, haciéndonos caer en un hacer tirado a la basura que no ha

[51] Ya habíamos hablado de cómo esta idea se sostiene del orden moral impuesto, sea por la religión, el Estado, el capital y con cualquier forma de patriarcado, para naturalizar las jerarquías.

servido más que para profesionalizar e institucionalizar dentro del patriarcado y el capitalismo formas de hacer para su destrucción, pero al margen de ellos, contribuyendo consciente o inconscientemente a su reproducción, y alejándonos de un análisis realmente profundo de los verdaderos orígenes del problema, de los problemas.

Más adelante hace una invitación a pensar como sujetxs, pero ¿qué implica pensar como sujetxs? ¿Realmente es una invitación legítima? ¿Cómo se puede invitar a ser sujetx? ¿Invitar a ser sujetx es algo que llame la atención? ¿Si no se piensa como sujetx cómo se está pensando? ¿Realmente no se pensarán como sujetxs las personas, animales no humanxs, plantas, etc.? ¿Qué motiva esa resistencia derrotada de lxs sujetxs? En esta última pregunta agrego ese concepto de *resistencia derrotada*, en función de una frase que retoma el autor que ha escuchado de otros que dicen no estar de acuerdo con lo que ven y, sin embargo, no ven alternativa a lo que existe, preguntándose hasta el final ¿qué hago? Me parece una observación muy importante, porque justamente puede darnos idea de que quizá enfocarnos en responsabilizar a lxs sujetxs de no actuar como tales no es lo más conveniente; en primer lugar porque lxs vulneramos y violentamos en su subjetividad, en segundo lugar, porque negamos justamente sus formas de resistir que tal vez no se complementan a las nuestras y las invalidamos, y por último, caemos en la contradicción de un doblegamiento ideológico al concebir que nuestro discurso de lucha es el más acertado.

Pero volviendo a la pregunta sobre ¿qué motiva esa resistencia derrotada de lxs sujetxs?, tendríamos que decir primero que justamente considerar al mundo, la sociedad, el lugar donde vivimos como sujeta o sometida, como dice Zemelman, es uno de los obstáculos y síntomas de esa resistencia derrotada, el pensar que no se puede hacer porque se está condicionadx por algo que es imposible de derribar ¿Cómo recuperar nuestro ánimo de crear? ¿Realmente pensamos que no lo tenemos? Una de las frases más simples que escribe en el texto, y que considero es la más importante, plantea que lo fundamental es tomar en serio lo que está pasando, y estoy totalmente de acuerdo. Creo que justamente las reformas que ha hecho el patriarcado y el capitalismo de sus representaciones, para disfrazarse de *nuevos cambios* nos han mantenido entretenidxs de lo que verdaderamente importa, pensamos que, mientras algo se destruye y cambia radicalmente, nuestras acciones al margen de esto lo contienen, cuando en realidad lo único que estamos haciendo es contribuir a ese reformismo; nos da miedo hacerle frente, porque tememos perder el equilibrio en medio de la crisis que ya tenemos, tememos hacerle frente a los conflictos que se nos presentan en

nuestras realidades más cercanas y queremos asumir retos de otrxs sujetxs u otras realidades, nos convertimos en subalternxs, cayendo en el juego de la globalización y nos suprimimos a nosotrxs mismxs como sujetxs.

Algo que me parece curioso hasta cierto punto, con respecto a Zemelman, es que considera que la falta de identidad de la gente es un factor determinante para el problema que se ha estado planteando, cuando justamente creo que es lo contrario. Lo podemos explicar porque al adoptar una identidad, cualquiera que ésta sea, por muy revolucionaria que sea, vuelve otra vez a poner atención en una sola parte del sujetx, negando su complejidad y destinándole un lugar en específico, fragmentado y determinado. Resulta ser humillante hasta cierto punto, pues se reduce la valía de este sujetx a la(s) actividad(es) que realiza y se convierte en una mercancía, en esa fuerza de trabajo que se vende para promover las distintas identidades, logrando que nos relacionemos en torno a esas formas utilitarias de concebirnos. Para él, es importante adscribirse una opción de conciencia, que sea decidida, sin embargo, si esto se convierte en una identidad con plena conciencia de lo que implica, no creo que fuera posible que se asumiera esa opción de conciencia con conciencia, asumiendo esa contradicción, porque justamente sabría las consecuencias de asumirse de tal manera, y tarde o temprano se mostraría la resistencia ante esa opción de conciencia de lxs sujetxs, quienes romperían su imagen y sus principios normativos.

Debemos atender y reflexionar nuestro hacer en la cotidianidad, confrontándonos de forma singular y colectiva nuestras contradicciones en respeto propio y de lxs demás. Sabemos perfectamente que el proceso de escolarización, y la violencia de las instituciones patriarcales y capitalistas, nos han enseñado una forma de concebir al mundo, que si no reflexionamos la reproducimos de manera mecánica, puesto que incluso se han manifestado a partir de sentimientos como la competitividad, la envidia y el miedo de compartirnos, porque se nos ha dicho que en este mundo caben pocxs y lxs que caben serán lxs mejores, entonces, siendo así, nos cuesta más trabajo compartirnos. Alguien cercana que tenía una alergia en la piel me regaló una frase que me guardé mucho, ella dijo a su piel: "ya sé que te lastimé, perdóname, pero ya recupérate". En esa frase se esconde, desde mi punto de vista, un proceso de superación de un duelo. En el principio de la frase ella está aceptando, validando lo que siente, ella misma que es su piel viva lastimada acepta su error y le pide perdón por lo que hizo para dañarla, y el último fragmento de la frase impide que se siga autoafligiendo y resista de forma digna como ella puede y lo supere, cuando dice "ya recupérate" implica aceptar el rompimiento

de lo que existía y dar paso a seguir resistiendo. Hago esta analogía con el proceso de desaprendizaje de la sumisión y la obediencia que implica un duelo. Lo primero que debemos hacer es aceptar que este contexto muchas veces nos impide ponernos a reflexionar sobre lo que sentimos, y estamos tristes o enojadxs o confundidxs, pero no sabemos por qué razón, quizá debemos empezar a preguntarnos en todos los espacios en donde estamos ¿cómo nos sentimos? Es una manera de ir aceptando la confrontación, hacerle frente a lo que se rompió y vivir el duelo que implica que todo cambie a partir de ese momento.

Las trabajadoras sociales siempre hemos tenido que hacer el trabajo sucio del patriarcado y el capital, ser policías de sus normas, distraer, adoctrinar y adaptar a ellas a lxs sujetxs. Se nos convirtió en meras operadoras, negándonos o evitando que nos inmiscuyéramos en asuntos de la política, de las ciencias sociales, de la epistemología. Los sujetos creadores de pensamiento han sido los hombres, responsables de bajar esa teoría para que las trabajadoras sociales simplemente se avienten al ruedo y sean quienes se enfrenten con las situaciones más difíciles. Sin embargo, ha sido con su trabajo que han brindado muchas atenciones urgentes a muchas diferentes personas, sosteniéndolas gracias a sus cuidados. Quizá lo que nos hace falta es reconocer esa resistencia en medio de la alienación y esos cuidados como base del trabajo social, lo que demuestra que existe una dimensión afectiva que, si bien no se ha podido desplegar del todo por la fragmentación a causa de la objetividad, está ahí, condicionada bajo supuestos teóricos ideológicos que promueven las AC, las instituciones del Estado o fundaciones del Capital que de por sí no son reflexionadas por ellas, pues no se les ha conferido a ese ámbito.

Creo que tal condicionante es una oportunidad, porque problematizar la culpa, problematizar la forma en que cuidamos, cuestionar su dimensión ética, política, psíquica, social, económica, histórica, etc., nos hace reflexionar las propias formas de hacer y de concebirnos como sujetxs. El cuidado como centro de la destrucción de la hegemonía capitalista y patriarcal es una forma radical de hacerle frente a todas esas formas en que nos violentan.

Es importante reconocer cómo el capital y el Estado se han fortalecido a costa de los cuidados que hemos repartido sin reflexionar, pero es tal la valía y la importancia social de los mismos que mecanizarlos, reemplazarlos por la mera satisfacción de un servicio, ha propiciado que cada vez se mercantilicen más las relaciones humanas. Lo que hay que proponer es fortalecer las relaciones de cuidado, no sólo como responsabilidad de las mujeres, sino en corresponsabilidad, en comunidad, y que los usemos para fortalecer los lazos comunitarios

y no al mercado ni al Estado y, sobre todo, no fortalecer al patriarcado, justamente en resistencia de los que se excusen de no estar preparados o socializados para estos cuidados. Puesto que ese mecanicismo de los cuidados es un triunfo para el capital y el patriarcado, quienes alimentan sus propósitos de destrucción de los lazos sociales y de la psique misma al dejarla completamente a merced del abandono, no podemos seguir contribuyendo a nuestra propia destrucción. Los cuidados no pueden ser reducidos a una simple mercancía, aunque históricamente se haya sostenido esta idea. Que Silvia Federici lo señale ahora es un avance para hacerlo consciente.

Pero ¿cómo hacemos que esos cuidados no se conviertan en paternalismos que suplanten las decisiones de lxs sujetxs? ¿Cómo hacemos que no se malgasten nuestros cuidados en personas que no nos cuidan? Considero que lo primero que tenemos que hacer es trabajar en hacer consciente esa subjetividad cada unx y asumir la responsabilidad de que nuestras acciones repercutan en otrxs. En otras palabras, Castoriadis ya señalaba que no podemos controlar lo que sentimos y que a veces se hace consciente en nuestros pensamientos, en este caso, cabría la pena entonces decidir responsablemente el accionar de esos pensamientos que, tal vez, signifiquen *no hacer o hacer de tal manera* con el propósito de que esas acciones no repercutan en un segundo o tercer sujetx, humanx o no humanx. No podemos evitar sentir y pensar, pero sí podemos decidir nuestras acciones. Y sobre el tema de lo que no hemos hecho consciente, Castoriadis dice que por ello hay que conocer nuestra historia y analizar nuestros sentires, ese autoconocimiento puede ayudarnos a no lastimar *inconscientemente*. Pero implica dejar esa resistencia derrotada, hacer por hacer o sobrevivir por sobrevivir, y animarnos a construir un espacio para vivir la vida en su máxima expresión. Ya señalaba Raúl Páramo en su libro *Psicoanálisis y lo social*, la importancia de *la compasión y la responsabilidad*. Describe a la primera como la posibilidad de que el o la otrx esté en mí y yo sufro como él o ella sufre. Y a la segunda como, estoy en la o el otrx, es decir, afecto al otrx y asumo que lo que hago o dejo de hacer no es aislado. El asunto es asumir esa responsabilidad y la compasión, a la que yo interpreto de otra manera. Ya Castoriadis decía que no se puede ser autónomo si no lo es un otrx. En ese sentido, creo que la compasión es más un asunto de transferencia, en la cual, me miro en la o el otrx, pero no estoy en él o ella, porque lo que nos conecta es el tiempo y el espacio, sin embargo, cada unx posee una subjetividad. Es decir, siento el dolor del otrx porque lo reflejo en torno a mis propias experiencias y, entonces, no evito sentirlo y soy compasivx.

Por otro lado, Páramo señala que esa responsabilidad sobre el o la otrx es parcial, es decir, no debemos asumir la parte de la

responsabilidad de lxs otrxs, hacer eso es anularles como sujetxs. Si nos desbordamos en cumplir la responsabilidad que les toca a otrxs es porque ya no se está haciendo por misma responsabilidad, sino por culpa.

Señala la importancia de demostrar los casos donde unx de lxs sujetxs tiene una responsabilidad mayor, por el contexto. En este mundo patriarcal y capitalista la responsabilidad de lxs hombres es mayor, en relación a su forma de estar con las mujeres y lxs niñxs. Una forma de convertirlo en culpa, por el hecho de no asumir el sentir el sufrimiento que implica la responsabilidad histórica que tienen con las mujeres es, por ejemplo, el show de las masculinidades, o llamar a gritos la atención para decir que se es un buen hombre, o fingir condescendencia o ser paternalista con las otras. Reconocer el potencial de nuestras agresiones es pensar cómo podemos ser más éticxs. Y siendo conscientes de que no podemos borrar esa asimetría entre sujetxs, como dice Lenkersdorf (2008) aunque sea un *emparejamiento*, debemos responsabilizarnos de que ésta no se despliegue frente a lxs sujetxs.

Por último, considero que el lugar a donde deberíamos estar recurriendo constantemente es a nosotrxs mismxs, el proceso para construir un proyecto de autonomía implica cuestionar esa relación de opresión-sumisión. Una forma de conocer con la que se nos ha socializado desde niñxs para hacer conscientes cómo la irresponsabilidad en asuntos de la vida cotidiana, asumiendo algo que no nos toca, suplantando o despojando a lxs sujetxs, es una forma de promover la opresión, y cómo el negar nuestra capacidad de sujetxs de crear y promover es una forma de promover la sumisión, que una y otra van juntas y que no van a poder superarse si no hay corresponsabilidad de todxs lxs sujetxs. Construir una conciencia de autorreflexividad y responsabilidad es la forma en que podríamos participar como sujetxs de la construcción de esa nueva realidad. ¿Cómo le hacemos sin imponer discursos? ¿Cómo evitamos someternos a discursos de otrxs? ¿Será que podremos realmente construir algo diferente a partir de que cada quien se asuma a sí mismx como sujetx y que confronte en un diálogo lo que digan otrxs, atreviéndose a proponer ideas tan utópicas como el imaginario radical le permita?

Bibliografía:

Aguilera, R. (2013). Identidad y diferenciación entre método y metodología. Recuperado de http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-16162013000100005

Amorós, M. (2017). *Contra la nocividad. Anarquismo, antidesarrollismo y revolución.* México: Grietas.

Ander-Egg, E. (1982). *Metodología del trabajo social.* Buenos Aires: Atenea.

Aponte, M. (2013). *La teoría económica de Marx y la crítica de Castoriadis.* Recuperado de http://www.agorainternational.org

Barreix, J. y Bedwell, S. (1997). *Metodología y método en trabajo social*. Argentina: Espacio.

Caballero, B. (2009). El problema de la falsa conciencia: ¿Somos dueños de nuestra propia subjetividad? *Claridades* (5).

Camus, A. (2018). *Obras Selectas*. Ciudad de México: Mirlo.

Caruso, I. (1969). *La separación de los amantes.* Ciudad de México: Siglo XII.

Castoriadis, C. (1975). *La institución imaginaria de la sociedad*. México: Tusquets.

Castoriadis, C. (1997). El imaginario social instituyente. *Zona Erógena* (35).

Castoriadis, C. (1997). *Un mundo fragmentado.* Buenos Aires: Altamira.

Cifuentes, R. (1999). *La sistematización de la práctica en trabajo social*. Argentina: Lumen Hvmanitas.

Coraggio, J. (1999). *Política social y economía del trabajo*. Madrid: Miño y Dávila Editores.

Descartes, R. (1987). *Discurso del método*. Madrid: Tecnos.

Fals Borda, O. y Brandao, C. (1987). *Investigación participativa.* Montevideo: Instituto del Hombre–Ediciones de la Banda Oriental.

Federici, S. (2013). *Revolución en punto cero. Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas.* España: Traficantes de Sueños.

Glosario. Recuperado de http://www.magma-net.com.ar/glosario.htm

Grosfoguel, R. (julio-diciembre de 2013). *Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVI*. Tabula Raza.

Institucional Federation of Social Workers (Federación Internacional de Trabajo Social) Recuperado de https://www.ifsw.org/es/what-is-social-work/global-definition-of-social-work/definicion-global-del-trabajo-social/

Kisnerman, N. (1998). *Pensar el trabajo social. Una introducción desde el construccionismo*. Argentina: Lumen Humanitas.

Lenkersdorf, C. (2008). *Aprender a escuchar, enseñanzas maya-tojolabales*.

Lima, B. (1983). C*ontribución a la epistemología del trabajo social*. Buenos Aires: Humanitas.

Mendoza, M. (1986). *Una opción metodológica para los trabajadores sociales.* México: Asociación de Trabajadores Sociales Mexicanos. A.C.

Montero, M. (2004). *Introducción a la psicología comunitaria. Desarrollo, conceptos y procesos.* Buenos Aires: Editorial Paidós.

Morín, E. (2006). *El Método*. Madrid: Cátedra.

Netto, J. (octubre de 2000). Reflexiones en torno a la "cuestión social". ≤Conferencia en la carrera de Trabajo Social de la UBA.

Ortomín, F. (2000). Transformaciones en el trabajo y en el servicio social. *Boletín Electrónico Surá* (48).

Páramo, R. (1982). *Sentimiento de culpa y prestigio revolucionario*. México: Grupo de Estudios Sigmund Freud.

Pérez, G. (1993). *Elaboración de proyectos sociales casos prácticos.* Madrid-México: Narcea-Plaza y Valdés.

Prahalad. C.K. La riqueza en la base de la pirámide. Recuperado de https://www.leadersummaries.com/ver-resumen/la-riqueza-en-la-base-de-la-piramide.

Rivera, S. (2001). El conocimiento científico: producción, circulación y valores. En La realidad según los medios. De la criminalización a los rituales. *Oficios Terrestres, VII* (9/10).

Rozas, M. (1998). *Una intervención teórico metodológica de la intervención en trabajo social*. Argentina: Espacio.

Salcido, R. y Sandoval, R. (2016). *El problema y el sujeto en la investigación.* Guadalajara: Universidad de Guadalajara.

Seminario *El Ejercicio Actual de la Medicina*. Recuperado de http://www.facmed.unam.mx

Zamanillo, T., y Gaitán, L. (1997). *Para comprender el trabajo social*. España: Verbo Divino.

Zemelman, H. (2000). La historia se hace desde la cotidianidad. En *El fin del capitalismo global*.

Siendo sujetos en la formación universitaria, la agroecología como pretexto

Alonso Gutiérrez Navarro

Este texto se escribe en el día cotidiano de lo que hoy es México, donde disuelven en ácido a estudiantes, donde desaparecen estudiantes, donde los feminicidios no dejan de crecer, donde diario hay 90 asesinatos, donde se reportan más de 30 mil desaparecidos y más de 200 mil muertos, donde ser periodista es sinónimo de amenaza y muy posiblemente víctima de atentado de muerte, donde el que cuida el bosque es asesinado y donde el horror priva y la muerte está normalizada. Donde el capitalismo al desnudo y el Estado de excepción son la regla y no lo extraordinario.

¿Desde dónde tiene sentido ser profesor de una universidad pública como la Universidad Nacional Autónoma de México? ¿Para qué apostarle a la formación de estudiantes en un contexto de muerte, donde la racionalidad capitalista ha impuesto el sentido de estudiar, de la educación y ha cooptado cada espacio de la institución? Pareciera que no tenemos opción, y eso es justo el indicio de que la racionalidad capitalista ha inundado y transformado cada espacio y dimensión de nuestras vidas. ¿Qué hacer? Este texto narra la construcción de una experiencia que se posiciona en contra de esa lógica, tratando de construir espacios de vida dentro del mismo monstruo que nos carcome. Retomamos a Salcido y Sandoval (2016) que a propósito de la potenciación de nuestro trabajo en la universidad renunciamos a "la mentalidad de funcionario y asumimos una posición antagónica respecto a lo que se propone como modelo educativo y posibilitando habitar la contradicción que nos representa participar desde la docencia e investigación en la generación y socialización del conocimiento" (p. 51).

Retomamos una reflexión que detona el sentido de lo que queremos transmitir y de lo que queremos hacer. De lo que hemos intentado hace tres años que comenzamos con esta experiencia:

La libertad de cátedra y la autonomía
de nuestra Universidad dejarán de ser
lo que su nombre enuncia si,
al mismo tiempo,
no se instaura la autogestión académica.
Revueltas, México 68: Juventud y revolución

¿Qué ha sido esta experiencia?

Ha sido, sin duda, tratar de responder a la pregunta de los zapatistas ¿y tú qué?, frente a este contexto de muerte. No hay otra forma de confrontar la muerte si no es con la vida plena. Aferrándonos a la humanidad que somos, nos tenemos que demostrar todos los días que existe la posibilidad de construir vida ahí donde está la muerte. ¿Cómo volver a producir un espacio con sentido de vida desde la cotidianidad que es estudiar en el monstruo de la Ciudad de México? Lo que se intenta es apropiarse de espacios y detonar procesos de construcción de alternativas y de un sentido distinto de lo que es estudiar en un aula cuadrada sin mucha vida pero con ciertas posibilidades.

La experiencia parte desde la subjetividad de frustraciones y decepciones de iniciativas políticas, alternativas o que se dicen anticapitalistas, pero que en su seno no reconocen su pasado, tampoco las inmediaciones que los rodean y, tal vez más grave, no reconocen desde quién parte. Ante todo eso, uno va dando respuesta, no para construir un lugar de soberbia o de autorreferencia incapaz de mirarse después, solamente se trata de reconocer desde una postura crítica la propia subjetividad que propone y empieza a construir un lugar de producción de conocimiento con una mirada aterrizada en una postura ético-política.

La academia representa la institucionalización desde la racionalidad capitalista de una forma de generación de conocimiento, la academia con sus reglas y jerarquías queda de lado, el sentido de lo que aquí intentamos está en poder reconstruir una forma de ciencia que sea en principio una herramienta de lucha. La ciencia inscrita en la academia resulta necesariamente en la producción de una mercancía, donde el sujeto pierde la motivación más profunda sobre el conocimiento,

y la estructura te obliga a someter tus sueños y potencialidades en formas acríticas y mecánicas en la reproducción de paradigmas. Este camino empieza necesariamente con el corazón roto y con grandes decepciones, porque alrededor de la ciencia se construye un cinturón de estatus, jerarquías y ritos de paso para que algún día en los mismos términos y vicios que ya existen termines por reproducir una ciencia desde la racionalidad capitalista sin sujeto, sin que estés tú. Queda un poco de ilusión y esperanza para poder seguir construyendo una alternativa que prometa vigilarse en todo momento para no caer en las mismas lógicas.

Lo que intentamos en este escrito es reflejar el pequeño esfuerzo de hacerse una pregunta central ¿cómo se construye una clase de Agroecología más allá de la racionalidad capitalista en una carrera disciplinaria y escolarizada como lo es la licenciatura de Biología, en la Facultad de Ciencias de la Universidad Nacional Autónoma de México? La agroecología para nosotros es en estricto sentido un ejercicio de diálogo, de construcción y de posibilidad. Es realmente un pretexto para construir espacios de vida. Más allá de una clase, utilizamos el espacio para tratar de transformar la vida universitaria y, sobre todo, el sentido de estudiar en una experiencia concreta que pueda materializar y, al menos, vislumbrar posibilidades en una realidad aplastante y aterradora; autogestionar el espacio de estudio para traer el sentido de vida y de lo humano a discusión y poder generar compromisos, responsabilidades y prácticas que correspondan a lo que vamos decidiendo colectivamente.

Basta decir que este espacio no es suficiente, que está absolutamente limitado y es marginal, pero que aun así, vale la pena hacerse las preguntas más inquietantes y las que son necesarias hoy en día. La metáfora que podemos utilizar es la de estar en una burbuja que al moverse por el mundo transforma lo que se percibe y se conoce, pero nunca se sabe de la existencia de la burbuja, tal vez lo único que perseguimos es dar cuenta de esa burbuja y poder romperla, ojalá nos acerquemos a transformar la racionalidad con la que reproducimos el mundo en el que vivimos pero solamente conseguimos momentos, discontinuidades y pequeños respiros. Esto con la clara perspectiva de que tenemos que ensayar el mundo que queremos desde ya mismo y desde todos los espacios que habitamos.

Una de las cosas que fuimos descubriendo en el transcurso de la clase, y en el hacer de este espacio, es que si para los campesinos involucrados en metodologías participativas como campesino a campesino (CaC), la milpa o la parcela eran el aula donde enseñaban lo que siembran y cultivan, para nosotros el aula es la milpa o la parcela don-

de experimentamos y ensayamos cómo aprendemos y construimos saberes, conocimientos, resistencias y proyectos comunes. El aula se convierte en nuestro quehacer cotidiano donde sembramos y cuidamos lo que vamos a cosechar.

Después de tres años podríamos decir que es una terquedad pero también es una certidumbre, de que las cosas se pueden hacer de manera diferente. La clase es sobre todo una búsqueda de sentido a la vida propia. Es la construcción de un sentido de vida que toma la figura del profesor pero que su propio oficio se resignifica, la labor en la construcción de un espacio pedagógico-político es un proceso propio de quién propone el espacio, es decir, al estar inmerso en el proceso también se juega la subjetividad de quién ha construido la propuesta. Si bien la identidad de los profesores no termina ni empieza en este espacio constituye una dimensión importante de tal forma que él mismo es parte integral del proceso, es decir, también asume riesgos, se muestra vulnerable o ignorante, aprende, enriquece sus posturas, construye en colectivo y, sobre todo, se compromete a que el espacio sea una construcción real y con un grado de incertidumbre en el cual no todo está dado o respondido. Hay una correspondencia dialéctica en el sentido que la construcción de la subjetividad de los profesores no se puede entender sin la propia experiencia de la clase, en ese sentido se juega uno "lo vivo" de la clase con sus potencialidades y sus contradicciones en algo que no está definido y no debería seguir ningún ideal.

La clase no adquiere sentido en sí misma, no queremos reíficarla, sino que es un espacio de desarrollo, un espacio de enunciación, de crítica y de saber que las cosas pueden ser *otras* en el mismo espacio que pasamos como estudiantes y que además habíamos negado, donde se reproduce y se alienta el *statu quo*. La clase tiene que volverse a construir cada semestre, se vuelve un reto cada vez porque el proceso mismo se tiene que empezar de cero cada semestre. La construcción del espacio sólo se materializa si son los sujetos los que producen la clase, si son los que se apropian de la reflexión, de la acción y si ellos mismos se van transformando en el acto mismo. Esto a lo largo de los semestres se ha vuelto un riesgo real, ya que ha adquirido cierto "prestigio" por ser una "buena" clase. Los estudiantes llegan con grandes expectativas, ilusiones y con "ganas de que les cambien la perspectiva". Combatir el prestigio de la clase, así como los intereses al acercarse al espacio, ha sido asumido como una tarea más en nuestra propia labor, y que nada más alejado de nuestras intenciones es la construcción de personalidades, de figuras de autoridad o de una "bonita experiencia".

Cambiar los ojos con los que viviste una experiencia de educación enajenante, cerrada, constreñida, autocontenida se transforma para nosotros en algo que significa estudiar para el mundo, con un sentido y un espacio que se vuelve propio. Ese espacio entonces necesitas cuidarlo, acompañarlo y sobre todo criticarlo. Uno de los preceptos guía de nuestro andar en esta experiencia es la incomodidad permanente o como condición en el proceso de construcción. Una forma de vigilancia de la misma propuesta es la búsqueda constante de su propia evolución.

La clase es, pues, un espejo de nuestros anhelos, gustos, expectativas, ambiciones, sueños. De las ganas de cambiar el mundo, del deseo dirigido, el esfuerzo puesto y lo poco que se consigue. También de nuestras carencias, envidias, traumas, decepciones, frustraciones y de nuestro discurso ideológico, que no significa que las nombremos para no trabajarlas, sino, reconocer que existen para su posible trascendencia. Al no ser ya solamente una propuesta el proceso de sistematización, como esa herramienta de reconstrucción y crítica, se vuelve fundamental para no estancarse, quedarse con una idea y seguir inserto en el proceso de transformación.

Por supuesto, esto pasa por levantarse y reconocer la incidencia real que se puede tener y, sobre todo, por la vigilancia del ego, del cual uno tiene que estar cuidando mucho y renunciar al reconocimiento que se genera a partir de la experiencia. La apuesta tiene que recordarse a cada momento, que el horizonte es la autonomía del sujeto frente a una racionalidad capitalista que intentará por cualquier medio cooptar, pervertir o tergiversar lo que se va consiguiendo cada vez.

¿Desde dónde hacer?

Uno no sabe cómo llega a las cosas, no hay un horizonte definido cuando se construye en colectivo, pero entendimos uno de los preceptos que ha sido guía en nuestro andar: "tratar de hacer vida dónde está la muerte" (aprendido de compañeros en lucha), tratar de construir espacios de posibilidad y de vida, pero sobre todo con una perspectiva política de la invisibilidad y desde los sujetos.

Responder a la pregunta de ¿quién era yo y qué quería hacer? Se fue dando a partir de la realización de la experiencia, del ensayo de las sesiones, de repetir incansablemente sobre la apuesta, sobre la incertidumbre e insistir en convocar, en motivar, alentar y sobre todo hacer lo que se propone, es decir, mostrar congruencia y coherencia. Desde lo cotidiano, desde lo más inmediato, desde lo más concreto, de pensar con el corazón, a hablar desde el silencio, a escuchar desde el

otro, a mirar hacia adentro, a no acomodarse, a luchar, a vivir y de ahí andar el camino, a ver qué va surgiendo...

Una de las motivaciones más profundas reconocemos que viene de un amor político a la humanidad que conlleva un compromiso. No se puede amar si no te comprometes con la otra persona, si no lo acompañas, si no lo criticas, si no construyes con ella, si no la alientas, si no la dejas ser, si no te transformas con ella. En eso la amistad juega un papel importante, un eje de politización y de construcción en un espacio de enseñanza-aprendizaje, pero sobre todo en una relación entre sujetos, el espacio educativo es trascendido por un espacio de implicación y transformación mutua. La problematización de la amistad en el papel de profesor es sumamente enriquecedora, porque te obliga a preguntarte ¿cómo se enseña y se aprende desde la horizontalidad del conocimiento, pero desde la autoridad de una ética-política?, ¿cómo escucho a alguien que no conozco, pero el primer gran vínculo que tengo que reconocer es que es persona y que por eso importa?, ¿cómo trato de transmitir algo que aprendí sin que caiga en receta o en la construcción de una figura personal?, ¿cómo planteo algo que sea una pregunta real y no una respuesta que espero?, ¿cómo me construyo a partir de una relación de diálogo?, ¿cómo nos enseñamos el mundo y nos comprometemos por transformarlo?

Esto no quiere decir que en automático todos nos convirtamos en amigos románticamente, sino que se potencializa el sentido de la amistad en una relación de aprendizaje que conlleva un profundo amor político en el fondo, transmitir lo que para uno es un sentido de vida, lo que para uno es importante, lo que uno valora, por lo que vale la pena luchar. Tal vez no lo hacemos bien, pero en el fondo es eso para nosotros. Todos los días de la clase valen la pena porque al final del día les queremos entregar algo, queremos construir algo que importe, algo que valga la pena pensar, algo que me lleve a casa, una alegría que me haga levantar al siguiente día, un sentido cotidiano y que los días venideros vayan construyendo una historia que le dé sentido a lo que hacemos, a estudiar. Así coincidimos con Salcido y Sandoval (2016) "en plantear la autonomía al determinar el proceso de trabajo, a través de la apropiación de nuestra materia de trabajo desde la cotidianidad de las aulas y los proyectos de investigación" (p. 53).

La autorreflexividad y el cuestionamiento permanente

A veces, la falta de reflexividad del Yo como profesor o ese que uno va siendo termina en la incapacidad de salirse de sí, de definirse y autocontenerse para voltear a ver y pensar que nada le es suficiente, que

el mundo no nos merece por lo auténticos que decimos ser, y si nos merece, seguramente nadie nos entiende. Que no nos pueda comprometer con los estudiantes porque no nos merecen, porque son huevones, porque son *millennials* y *chairos*, la culpa de la racionalidad del individuo siempre está en el otro y se desvanece la responsabilidad de quien no hace un ejercicio crítico de su reflexividad.

Cuando no existe un proceso de cuestionamiento permanente y de construcción de una propuesta, ser profesor se convierte en algo que no es digno según los estándares sociales hegemónicos, y basta ver el salario para pensarlo, porque termina siendo el trabajo al que se recurre como refugio o porque es lo único que puedes o sabes hacer, la cantidad a la que vendes tu fuerza de trabajo determina tu estatus no importando lo que hagas. Ser profesor, dar clases e impartir una materia en una universidad termina en algo que es el capitalismo autoproclamado y el Estado fortalecido. Ser profesor, en este sentido, toma el resultado de una sumisión al sistema vigente que proclama "la verdad" de la que todos somos parte, el mundo se está muriendo.

Bajo estas condicionantes, simplemente no hay lugar en el mundo y al mismo tiempo la proclamación del individuo que se siente auténtico toma como resultado un lugar inmovilizante, porque al mismo tiempo que te niega ofrece una salida que es enajenante. La presión es absolutamente contradictoria, por un lado, el sistema te orilla a ser original, a ser tú mismo, a ser diferente, y por el otro, te orilla a ser una máquina de producción de ti mismo que sólo se dedique a consumir lo que te pone en las narices para venderte como mercancía. El individuo tiene la libertad de producirse a imagen y semejanza de las mercancías humanas estandarizadas y que son hegemónicas y homogeneizantes para entrar en una ola de consumo sin límites, con la presión y la responsabilidad en el individuo.

Para nosotros esto es la salida que el capitalismo ofrece y sólo nos está deshumanizando, nos está separando, nos está individualizando, nos está enajenando y nos está matando. Vale la pena detenerse, vale la pena poner el freno, sentarse a pensar ¿qué carajos queremos de la vida? ¿Quién soy y por qué hago lo que hago? ¿Desde dónde lo hago? ¿Para quién lo hago? Vale la pena decidir sobre nuestras vidas y vale la pena vivir y no sobrevivir. ¿Cómo vamos a tomar la rienda de nuestras vidas si nos dedicamos a reproducir el sistema, si nos enajenamos de nosotros mismos, si somos indiferentes al otro y, sobre todo, si seguimos reproduciendo el camino de la muerte?

Sentidos de vida, el sentido de estudiar el mundo

Pareciera que crecer, ser adulto y dejar de ser estudiante significa admitir la mierda de mundo en el que vivimos. Pareciera, te dice el mundo de las mercancías restrictivas y enajenantes, que soñar está mal y lo que tienes que hacer es frustrarte y dedicarte a morir cada día. Día tras día empezar a morir, dejar de creer y jamás soñar. Pareciera que dejar de ser estudiante es enfrentarte al mundo real, y entonces nos preguntamos ¿de qué sirve ser profesor si nada de lo que se enseña tiene que ver con el mundo?, ¿qué tiene que enseñar un profesor que quiere cambiar el mundo?

No te dicen vive el mundo que quieres construir, y si te lo dicen es en letras pequeñas "solamente este mundo", no te dicen pelea contra las estructuras que te someten, pelea contra lo que no te deja ser. En todo caso te dicen vive para el sueño que nosotros construimos para ti, dentro del margen que te permitimos. No te salgas de lo dictado, no cuestiones, no te detengas a pensar, avanza, vive el momento, sé tú mismo, lo que es igual a sé igual que todos. Busca las mismas marcas, busca la misma forma de vida, busca esta casa, este novio/a, este coche, este celular, esta red social, todo está al alcance, no te esfuerces, nosotros lo hacemos para que vivas mejor, el mundo va cambiar con un click, con una campaña en change.org, con el cyberactivismo en Facebook o Twitter, con dejar de consumir bolsas de plástico o popotes, lo mejor es que lo construimos para ti y solamente lo tienes que comprar.

El cambio como mercancía es algo cotidiano, y es la refuncionalización del sistema que no para. No paramos y solamente reproducimos la mierda de mundo en el que sobrevivimos.

Mientras tanto... matamos al diferente, lo esquinamos, lo orillamos a la peor miseria o a las decisiones más desesperadas porque él no vale, es un adicto, es un ratero, es un sicario, es pobre, es un flojo, es negro, es mujer, es mexicano, es guatemalteco, es indígena, es proletario, es basura, no es humano, es zombi o no sé, el chiste es que no merece vivir.

¿Qué hacemos frente a esto que se nos presenta? Tenemos que irnos a lo más elemental, a lo más sencillo pero lo más profundo, a reconocernos como seres humanos y declarar que vale la pena pelear por cada uno. En este espacio nos aferramos a la humanidad, a decir que cada estudiante importa y vale la pena. En este espacio cada sujeto es el protagonista de las historias, sus historias importan y con su acción y apropiación nos transforman.

Si de algo sirve, decimos que vale la pena aferrarse a la humanidad, al reconocimiento simple y sencillo que por ser seres humanos son dignos de vivir. Pero que en un contexto de muerte tenemos que demostrarnos que somos capaces de los actos de belleza y de humanidad más grandes. Que somos capaces de vernos a los ojos y reconocernos, de construir lazos, de sentir amor por el otro, simplemente por ser persona. Aferrarse a la vida, no a una figura, una personalidad o un ideal, no a ninguno de nosotros como profesores ni al mismo espacio, más bien, a eso que se va demostrando en la construcción colectiva de sentidos de vida, a eso que se llama vivir y no sobrevivir, siempre con los otros, siempre en colectivo, nunca solo. Tal vez eso es lo que tengamos que enseñar, tal vez es lo que tenemos que aprender.

Que seamos capaces de saber que hay historias detrás, que hay dolores, aspiraciones, sueños, frustraciones, vicios, mentiras, imágenes, engaños, deseos, pero sobre todo que hay gente que está en disposición de construir a pesar de las contradicciones que somos, que está dispuesta a hacerse preguntas y a mancharse las manos diciendo "hicimos poco", "esto nada más", pero esto que hicimos apunta a construir un espacio distinto, una universidad distinta. Apunta a que el estudiar retome su cauce y nos hable del mundo, así sin máscaras, horrible como es pero al mismo tiempo que construya la posibilidad de su transformación. Porque si creemos en la ciencia, es como herramienta de lucha para la transformación del mundo, porque si damos un curso de Agroecología es porque creemos que da algunos elementos y herramientas para pensar y estudiar el mundo y que juntos nos hagamos la pregunta de ¿cómo lo transformamos? Queremos acercarnos esa posibilidad.

El sentido de una clase, un pretexto

No estamos hablando desde una clase sino desde una posibilidad, lo peor y mejor de todo es que como posibilidad no está resuelta, hablamos desde un espacio que quiere ser, que lo está intentando y que no tiene que ser en el seno del movimiento social ni el seno del partido, sino en el seno de lo poco que reconocemos en este momento de confluencia, que es una clase optativa en una carrera de Biología en la UNAM. Nos reconocemos, no de manera aislada ni para decir que el cambio está en uno, sino que en el seno de una experiencia colectiva, en el compromiso con el otro y con la responsabilidad del quehacer, uno muy concreto y pequeño, se pueden hacer cosas y valen la pena.

El lugar en el cual se quiere quedar la clase es en el recuerdo, pero también en la afirmación y la constitución de que podemos vivir en el

mundo que peleamos y que queremos construir. Que estudiar puede ayudarnos a desarrollar herramientas de lucha, de transformación. Esto no será el paraíso porque no perseguimos un ideal, será el espacio que decidimos hacer entre todos, con todas las contradicciones posibles y visibles pero será suyo y nuestro. No se va a ir, nadie nos lo podrá quitar. Eso también significa que tenemos todas las limitaciones estructurales e institucionales simplemente al decir Facultad de Ciencias en la UNAM.

Aun así, nos atrevemos a decir que nos salimos del margen, que queremos pensar el mundo distinto, que nos queremos detener, que queremos una ciencia distinta, una que se decida colectivamente y sea para la vida y no para el capital, que queremos unas clases "otras". Seguramente nos vamos a tardar mucho y tal vez terminemos concluyendo que nada se puede hacer con este monstruo, llamado universidad, y tengamos que construirla de nuevo porque reproduce el Estado y el Capital, pero eso no le quitará valía a lo que aquí se hizo, a lo que aquí se intentó. Al fin y al cabo será aprendizaje de lo que queremos construir.

¿Por qué dejar de soñar? ¿Por qué dejar de ser el niño irreverente que cuestiona la autoridad y sueña con un mundo de miles de posibilidades? ¿Y si ahora nos hacemos responsables de nuestra irreverencia? ¿Si nos hacemos responsables de nuestro estudio, de nuestro proceso de enseñanza-aprendizaje? ¿Si estudiar sirviera para construir subjetividades relacionales distintas? ¿Si le decimos que no al sistema y empezamos a pronunciar un sí colectivo y un nosotros que le haga resistencia, al menos?

No hay motivo para dejar de creer que podemos construir otro mundo. Ni el capitalismo ni el Estado, y mucho menos esa gente enana que le es funcional al sistema o que simplemente por su frustración nos dice que somos utopistas, tienen el derecho, ni les vamos a dar el gusto de quitarnos el sueño que construimos. Sobre todo porque es real, es una experiencia auténtica antiutilitarista y vamos avanzando y caminando de a poco, aquí, en otros espacios, colectivos y organizaciones. No dejaremos de señalar las limitaciones de este esfuerzo.

Saber que no lo veremos realizado, que tenemos que hacer a un lado la idea que la revolución va a pasar en nuestro tiempo y que lo gozaremos. Tal vez sea más justo con revoluciones pasadas y con la nuestra reconocer que la revolución es ahora, y nos toca hacerla y sentar las bases de lo que puede ser un mundo donde no nos avergüence vivir a diario la muerte cotidiana. Vale la pena darle sentido a la vida, vale la pena vivir así, algo podemos decir de eso gracias a lo que construimos acá con esta experiencia. Y no olvidarlo, nunca olvidarlo, se-

guirlo haciendo para no olvidar. La única forma de afirmarnos la posibilidad de la realidad que construimos es seguir haciéndola y ampliando los márgenes de lo que vamos haciendo, no podemos parar pero sí detenernos a criticar, cuestionar y reflexionar sobre lo hecho para seguir encaminando, para seguir preguntando, dirían los zapatistas.

La dignidad de ser profesor

Esta experiencia, junto con los estudiantes y al mismo tiempo nosotros mismos, son nuestro sueño, nuestra constitución y nuestra realidad de eso que queremos y que vale la pena pelear por él.

No estamos aquí porque no tengamos otra cosa que hacer, no estamos aquí porque es lo último que nos quedó, no estamos aquí porque es algo que sabemos hacer. En todo caso estamos aquí por decisión, porque es digno ser profesor, porque vale la pena estudiar el mundo para transformarlo, porque es una convicción de vida, porque nos importan, porque enriquece nuestra subjetividad y nuestro ser-siendo y lo más importante porque sin ustedes no somos.

Es un placer ser profesor y guardamos una gran admiración a los estudiantes por querer, por estar dispuestos, por escucharnos y por soñar. Es un placer y con toda sinceridad brindamos nuestra vida que podemos expresar al creer, al confiar y al compartir con los estudiantes.

La agroecología como pretexto de la formación de sujetos

Esta propuesta necesariamente tiene que responder a un ¿cómo le hacemos? Aquí respondemos que usamos de pretexto el interés profesional como un detonador de lo que queremos generar. La agroecología ha sido nuestro pretexto.

Para nosotros la reflexión sobre la relación sociedad-naturaleza se vuelve fundamental al poder dar cuenta desde un ámbito específico, como es la agricultura, sobre la ontología del ser social y la producción de una subjetividad histórica, concreta, material, psicológica, biológica, económica y política. Para nosotros la ontología del ser biopsicosocial sienta las bases para una teoría y práctica de la sociedad que parta de las relaciones primarias existentes en la cotidianidad, siguiendo una premisa marxista de que las armas de la crítica no sólo deben desembocar en la vida, sino que además deben partir de ella. La agricultura se vuelve nuestro punto de partida, nuestro pretexto y también nuestro punto de aterrizaje para una propuesta sobre el sujeto social-histórico y su posibilidad en su devenir.

La ontología del ser social en un contexto evolutivo y, en concreto, en un proceso ecológico de producción de cultivos nos permite construir explicaciones en un momento histórico dado y en un lugar específico, además de resaltar que la transformación del ser social es al mismo tiempo la transformación de la naturaleza en un devenir histórico-social. Esto es, el hecho de que en un proceso de domesticación con sentido evolutivo ambos extremos puestos en juego vengan a ser juntos en su interacción, implica no solamente una interacción puntual o cíclica, sino una mutua transformación histórica, en la que las sociedades humanas se han transformado a sí mismas al domesticar. La planta o el animal es capaz de construir su nicho, de modificar su ambiente transgeneracionalmente y, en ese sentido, la planta o el animal "construyen" al ser humano como parte de su nicho. Pero al mismo tiempo, las sociedades humanas construyen su nicho al modificar a los organismos domesticados, proceso en el cual se juegan su identidad. La producción de los cultivos no puede solamente referirse a la agencia o modificación del ambiente con la intermediación de la cultura, esto justamente sería negar el carácter cualitativo que la propia praxis determina y constituye su propia humanidad. Es decir, mediante la praxis produce, y no construye solamente, su identidad que le da sentido a las actividades cotidianas y a sus prácticas sociales. La domesticación junto con el proceso agrícola cotidiano constituye para nosotros ese ejemplo en la producción de la identidad que lo redefine en cada transformación de su socialidad. La producción de sujetos y de subjetividades se juega en una dimensión, pero en su complejidad en la agricultura, es decir, y siguiendo a Lukács, "el hombre que reproduce la propia vida reproduce el género humano, y el trabajo es el instrumento principal de esta actividad. El trabajo colectivo, o la especialización del trabajo, aumentan aún más la posibilidad de reproducir la propia vida".

La agroecología como base para la construcción de una relación sociedad-naturaleza distinta

La agroecología se posiciona en varios puntos críticos que nos permiten hacernos preguntas importantes con respecto a la biología, a la ecología, a la agronomía, a la sociología rural, a la economía política de la agricultura, a la ciencia misma y sus mecanismos de intervención colonizantes y sobre todo permite construir bases epistemológicas que atienden a una praxis concreta y propositiva.

La definición de agroecología ha sido largamente discutida, con muchos promotores y otros tantos detractores, pero lo que entendimos

de toda la discusión es que hay que ponerla en acción para tomar postura y luego revisar nuestros pasos para ver si hay cierta congruencia.

La disputa por la definición de agroecología recorre al menos tres campos importantes: ciencia, saberes y prácticas y movimientos sociales (Wezel *et al.*, 2009). Más que defender una postura o asumir alguna de las corrientes, la intención de la clase fue atravesar los diferentes campos con el sentido de crear espacios sociales de transformación, como señala Sevilla-Gúzman y Woodgate (1997) en su definición de agroecología:

> El manejo ecológico de los recursos naturales a través de formas de acción social colectiva que presentan alternativas a la actual crisis civilizatoria. Y ello mediante propuestas participativas desde los ámbitos de la producción y la circulación alternativa de sus productos, pretendiendo establecer formas de producción y consumo que contribuyan a encarar el deterioro ecológico y social generado por el neoliberalismo actual. Su estrategia tiene una naturaleza sistémica, al considerar la finca, la organización comunitaria, y el resto de los marcos de relación de las sociedades rurales articulados en torno a la dimensión local, donde se encuentran los sistemas de conocimiento (local, campesino y/o indígena) portadores del potencial endógeno que permite potenciar la biodiversidad ecológica y sociocultural. Tal diversidad es el punto de partida de sus agriculturas alternativas, desde las cuales se pretende el diseño participativo de métodos endógenos de mejora socioeconómica para el establecimiento de dinámicas de transformación hacia sociedades sostenibles.

Esta definición apunta a la transformación social mediante la acción colectiva, la cual no solamente atraviesa por la producción y consumo de alimentos provenientes de sistemas de producción alternativos, sino a la par de personas conscientes del propio proceso de producción de alimentos. Esto quiere decir que la apropiación, la formación y la constitución de pensamientos agroecológicos necesitan de sujetos sociales que puedan entender los objetivos de la transformación social en sus múltiples dimensiones. La agroecología, en el contexto de la clase, surge como pretexto para provocar espacios de pensamiento crítico que posibiliten ver las escalas de la transformación social.

Dentro del pensamiento crítico pensamos que una herramienta poderosa que pretendemos utilizar es el pensamiento científico, hoy cooptado por la academia y por el mercado que la convierte en una mercancía más. El pensamiento científico para nosotros es uno de los

pilares que trata de retomar este incipiente esfuerzo como una aproximación a un análisis concreto de la realidad. No desde la academia o desde la institucionalización de la ciencia, sino desde aquella ciencia que su criterio de verdad es la confrontación con la realidad misma. Por lo que, uno de los objetivos es construir un camino de una ciencia comprometida con la realidad, y que su avance se dirija hacia la transformación social colectiva. En este sentido, la agroecología es, para nosotros, una herramienta para analizar científicamente la realidad y provocar el pensamiento crítico.

Agroecología como transdisciplina y más allá

Pensamos que la agroecología es necesariamente transdisciplinaria, ya que se nutre no sólo de disciplinas científicas sino que reconoce que una de sus principales fuentes de conocimiento son los saberes campesinos, populares, locales o tradicionales, los cuales hay que saber escuchar y entender. Esto comprende necesariamente una crítica epistemológica al reduccionismo metodológico así como a un relativismo epistémico, ya que asume una postura política frente a la crisis civilizatoria que hoy vivimos en aras de reconstruir la relación sociedad-naturaleza. Transdisciplina es la palabra que usamos para decir que necesitamos escuchar, conocer y entender las diferentes formas de pensar y hacer la realidad. Ciencia modesta y técnicas dialógicas, siguiendo a Fals Borda, para lograr un diálogo de saberes que construya un sentido común de transformación y de encuentro de subjetividades con objetivos comunes.

El primer paso en el abordaje transdiciplinar es la propia definición del problema concreto, así como lo proponen los principios de las metodologías de la investigación-acción participativa y del abordaje interdisciplinar de Rolando García. Como menciona Hernández (2010) pensamos que no hay nada más ideologizado que la definición del problema, por lo cual, una de las primeras tareas en la clase constituye entender el problema de la crisis ambiental, y ver cómo y desde dónde lo puede abordar la agroecología. El enfoque transdisciplinar se concretiza al analizar la problemática no solamente desde diferentes disciplinas científicas, sino desde diferentes sistemas de conocimiento. Por lo que tratamos de escuchar diferentes voces, testimonios, resistencias y experiencias que tienen preocupaciones similares.

La agroecología como transdiciplina nos permite reconstituir las partes que explican algunos de los elementos de la crisis ambiental y tratar de reintegrar la totalidad del sistema en aras de su transformación.

En este enfoque, el problema es planteado por la realidad y después se construye la forma de abordarlo, ya que todo acercamiento a cualquier "realidad" tiene unos intereses implícitos y otros explícitos que hay que reconocer. Unas de las principales preguntas que se hacen desde esta perspectiva es el ¿para qué?, ¿desde dónde?, ¿para quién?, y ¿contra qué?, lo cual se trabaja desde la implicación y la responsabilidad. Uno de los grandes retos dentro de estos procesos me parece que se plantea desde esta perspectiva del sujeto, porque significa la posibilidad de que esa relación con los sujetos, con quienes colaboramos en la construcción de espacios de posibilidad, puedan criticar, ampliar, tirar o desarrollar aquella perspectiva y conceptos con los que nos acercamos, de tal forma que nuestro pensamiento en términos de Zemelman (2005) pueda ser modificado. Me parece que el sentido de las dinámicas diarias de la clase tiene que ver con poder acercarse a los conceptos no dados, a lo que no está dicho y que aun así aparece y a los sujetos les resulta relevante. Nos hacemos varias preguntas para seguir estas reflexiones ¿Cómo escuchamos lo que no queremos oír? ¿Cómo se puede ser sensible a lo que no está dentro de nuestro marco de explicación? ¿C**ómo veo lo que no quiero ver pero que está en relación con lo que se produce en la realidad**, y que para discriminarlo tengo que ponerle atención? Es decir, inscribirnos en una constante autorreflexividad que pueda dar cuenta de nuestro hacer en cuanto a la relación con los demás, y poder aprehender lo que pasa y no lo que está dentro de nuestros prejuicios.

Para nosotros el estudio significa compromiso, proyectos de vida e intelectuales, coherencia entre discurso, creencia y práctica, es una integración entre nuestra vida y nuestro trabajo. Porque si uno se asume como profesor, entonces la búsqueda y la generación de los espacios va ligada a la posibilidad de la socialización del conocimiento para la transformación de la realidad.

Agroecología y la comunidad de aprendizaje

Retomamos la definición de la comunidad de aprendizaje como un espacio educativo basado en los principios y prácticas de inclusión, igualdad y diálogo que tiene por objetivos la transformación social y educativa (Díez y Flecha, 2010). Uno de los fundamentos teórico-prácticos proviene de los principios de la educación liberadora del extenso trabajo del pedagogo brasileño Paulo Freire. Pensamos que la única forma de conscientización y de transformación de la realidad se da por medio del diálogo y la coconstrucción del conocimiento. Y más allá de los autores o su referencia, la guía para nosotros es lo que se va

produciendo a partir de lo que se propone y de lo que va generando la propia experiencia.

La principal pretensión es que en el espacio de la transclase el diálogo, la crítica constructiva, la reflexión, la palabra, la práctica y el escuchar sean pilares de lo que se va haciendo.

El espacio es una invitación a pensar y hacer lo que digo que hago. Por lo que se generan compromisos concretos que se espera que se cumplan, no por coerción o por obedecer a una autoridad sino por convencimiento y compromiso según los acuerdos de las sesiones. Para esto es necesario generar y desarrollar mecanismos de responsabilización propia y colectiva. Esto va pasando a partir de la construcción de herramientas colectivas y de dinámicas particulares en cada sesión, que apuntan a objetivos distintos según el tema y los objetivos de la misma. En este sentido, una de las dinámicas a lo largo de toda la clase es la redacción de una minuta por sesión que va cambiando de mano y que en cada sesión se va retomando para hilar la construcción de argumentos. Las dinámicas pueden cambiar desde la generación de un debate, la discusión por grupos, exposiciones colectivas, visitas extraclase a experiencias organizativas, visitas de académicos, campesinos u organizaciones, videollamadas, discusiones colectivas, representaciones temáticas y la discusión de lecturas.

Nos parece que el respeto a la palabra es fundamental para la construcción de estos objetivos. El ejercicio directo ha sido tratar de escuchar, leer o ver experiencias desde diferentes ámbitos en agroecología y reflexionar sobre el sentido de la palabra y lo que logra transmitir.

En este sentido, la comunidad de aprendizaje resulta un espacio que se abre a que otros lo hagan suyo, a que lleguen propuestas, palabras, dolores, rabias, resistencias y experiencias. A que no se quede en las cuatro paredes del aula, sino a que salga, a que resuene en otros lugares y en otros tiempos. De acuerdo con ello, se buscó desarrollar una estrategia de comunicación en redes sociales para que a otros llegara el esfuerzo y la palabra de quienes nos compartieron sus experiencias.

Transclase

Este espacio que se ha generado como una materia optativa de la carrera de Biología es una apuesta, no es algo que está definido y decimos que está en constante construcción. La invitación apunta a que los estudiantes y profesores más allá de su identidad en el aula se reconozcan como personas, con posibilidades de construir objetivos y

proyectos concretos que tengan un compromiso social y una práctica concreta, más allá de la racionalidad capitalista que impera en las instituciones educativas.

La clase trata de construir un argumento anticapitalista coherente que pueda ser una propuesta pedagógica-política de transformación. Por lo cual, dentro de sus temas a revisar atraviesa desde la crítica a la economía política, la crítica a la agricultura industrial, la crítica al positivismo-reduccionismo, la crítica al conservacionismo, el conocimiento situado, los sistemas complejos, la dialéctica en biología, la ruptura metabólica desde una perspectiva marxista, la IAP, la tradición campesinista, los movimientos sociales y sobre todo el reconocimiento de experiencias vivas que abran horizontes en sentidos compartidos.

La clase pretende y ha salido de las aulas, invita siempre a experiencias que va conociendo en el camino, saca la reflexión sobre lo que se hace, discute y dialoga con otros y trata de crear espacios de formación que no se restrinjan a la universidad. Queremos que la universidad sea de la gente con un sentido y compromiso desde la agroecología.

Una clase para pensar sobre la autogestión académica y sus posibilidades de vinculación con experiencias y esfuerzos organizativos. En este punto queremos retomar el concepto de autogestión académica de José Revueltas (1978):

> Autogestionar, autogestión, significa que un algo determinado se maneja y se dirige, por su propia decisión, hacia el punto donde se ha propuesto llegar (...) El problema de la autogestión en la Universidad y en la educación superior no universitaria plantea ante todo un cambio profundo en las formas y el contenido de la actividad académica, a fin de ensanchar y profundizar la libertad de cátedra y dar a la autonomía una existencia real como expresión del derecho inalienable del pensamiento a su extraterritorialidad. (p. 111)

Bajo el cobijo de la libertad de cátedra nombramos a la transclase para que sea un espacio autoconsciente de lo que es estudiar y conocer, no como un ejercicio abstracto y al margen del tiempo y la sociedad, sino como una respuesta ante el peligro actual de la crisis civilizatoria. Es una pugna por una toma de conciencia absolutamente necesaria ante el advenimiento de un capitalismo cada vez más violento, y que su único significado resulta en muerte y guerra. Perseguir la construcción de un pensamiento científico crítico también atraviesa por el reto de no construir falsos rivales ni idealizaciones terribles, como sucede en

gran medida en la agroecología. La transclase solamente se posiciona frente a esto y lanza preguntas que pretende algún día contestar.

El corazón de la transclase son los estudiantes, ellos son los que van a mantener y a nutrir el esfuerzo. Al mismo tiempo que es *su* espacio es un espacio brindado a otros, comprometido con otros. El espacio no es un cooptador de conciencias o impone una ideología o marca el rumbo, ese se va construyendo colectivamente. La transclase busca que cada quien pueda pensar lo que quiera pensar con la base de un pensamiento científico crítico y un análisis concreto de la realidad, pero sí más allá de una racionalidad hoy claramente definida por el capitalismo.

La milpa dentro de la universidad, un proceso de autogestión

La clase ha podido retomar un espacio dentro de la UNAM, por iniciativa de un responsable de una de las áreas verdes de la universidad, que al ser campesino empezó a sembrar milpa en lo que tenía como destino ser un jardín. Jesús Ávila, campesino y jardinero, había sembrado la milpa durante diez años cuando empezamos a vincularnos con él. Originario de San Mateo Tlaltenango, Cuajimalpa, Jesús aprendió a sembrar junto con su abuelo, y nos comenta que cuando se dio la oportunidad de decidir sobre un espacio dentro de la UNAM comenzó a cultivar maíz. Al reconocer y conocer a quien estaba haciendo este trabajo, la clase se acercó como espacio académico a esta experiencia y en el trabajo, el compromiso y la colaboración, la pequeña milpa ha significado el lugar de aprendizaje de todos nosotros. Jesús, paciente con nosotros, nos ha enseñado paso a paso el ciclo agrícola y nos ha compartido lo que sabe y que para nosotros resulta una experiencia de vida que es necesario escuchar. La milpa se ha convertido en nuestra práctica cotidiana y lugar de materialización de lo que se va proponiendo en el aula. Se ha logrado que se reconozca institucionalmente, y el trabajo corre por cuenta de los profesores y estudiantes de la clase.

Investigación-acción como horizonte

La investigación-acción participativa fue el principal referente de la clase para construir metodológicamente los objetivos esbozados. Señala Fals Borda (1979) "no se estudia nada porque sí" y después en el mismo texto menciona:

> la investigación activa no se contenta con acumular datos como ejercicio epistemológico, que lleve como tal a descubrir leyes o principios de una ciencia pura, ni hacer tesis o disertaciones doctorales, porque sí. Ni tampoco investiga para propiciar reformas por más necesarias que parezcan, o para el mantenimiento del *statu quo*. En la investigación activa se trabaja para armar ideológicamente e intelectualmente a las clases explotadas de la sociedad, para que asuman conscientemente su papel como actores de la historia. Este es el destino final del conocimiento, el que valida la praxis y cumple el compromiso revolucionario. (p. 283)

Lo que señala Fals Borda subraya uno de los puntos de más importancia para nosotros en el contexto de la agroecología, la generación y construcción de conocimiento científico como herramienta para la transformación social y ambiental. No se trata de prediseñar investigaciones o de seguir recetas dadas por autores importantes, en todo caso, el sentido que adquiere la generación de conocimiento científico necesariamente responde a una necesidad, y no a un marco supeditado o a la figura de académicos que participan en el proceso.

Aunque aunado a esto, creemos que es necesario articular los objetivos de la IAP desarrollada por Fals Borda con una postura "reversiva" como señala Hernández (2010) la cual cuestiona las mismas preguntas. Tratando de evidenciar las trampas que se han ido tejiendo por las incoherencias entre las palabras y los hechos y provocando la reflexión siempre. No existen las recetas y no suscribimos ninguna forma dada de la IAP, sino que a partir de lo planteado rehacemos el proceso en función de la experiencia y la necesidad concreta.

La investigación-acción, al tener como criterio de verdad la transformación de la realidad misma, establece uno de los pisos más firmes en la agroecología, que tiene como objetivo la transformación de los sistemas de producción de alimentos con objetivos de conservación. La producción de conocimientos en agroecología está atravesada necesariamente de sujetos sociales actores de su historia, tanto de los científicos como de los campesinos.

Una vertiente analizada para posicionar la discusión fue el movimiento-metodología de campesino a campesino que es extenso y multifacético, su origen es cultural, no es jerárquico y sus etapas no son evolutivas. Lo cual contrasta absolutamente con metodologías tradicionales. El movimiento de CaC se alimenta de las respuestas culturales de los pequeños agricultores ante el desarrollo y los cambios en Mesoamérica y El Caribe. Los campesinos, por medio de esta metodología, han desarrollado sus propias herramientas, tecnologías

y estrategias de administración de agroecosistemas, para recuperar ecológicamente la tierra degradada y tener mayor control sobre los factores de producción (Holt-Giménez, 2008).

A partir de este horizonte y como resultado de las prácticas de campo, se ha llevado a cabo una iniciativa de investigación-acción con el Centro de Estudios para el Desarrollo Rural (CESDER), en Puebla, y con el grupo Vicente Guerrero, en Tlaxcala. También se han fortalecido procesos que ya se habían establecido con productores de la Villa de Zaachila, en Oaxaca. Por medio de un reconocimiento de necesidades mutuas se han trabajado en diferentes ámbitos con materiales concretos que se construyen a lo largo del semestre y en colaboración con las organizaciones. De estos acuerdos se han desarrollado videos, trípticos, cápsulas de radio, bases de datos, manuales, infografías, servicios sociales, tesis tanto de licenciatura como de doctorado, donde estos son solamente la materialización de un objetivo en común, no son el objetivo en sí, son el resultado del proceso de colaboración.

Sistematización de experiencias[1]

Ya han pasado seis semestres, tres años, las experiencias se van acumulando y los procesos que empezamos continúan y siguen dando frutos. Aquí solamente mostramos lo vivido durante el primer semestre, sin querer decir que es una receta de cómo se hizo o una calca de las experiencias que se dieron después. Los estudiantes del primer semestre de la materia desarrollan lo construido en la clase como proyecto grupal.

Bajo el pretexto del trabajo de la clase, desarrollamos el proyecto "La voz: experiencias agroecológicas" con el objetivo de incluir a otras voces en un diálogo que necesitaba salir del aula y vincularnos con esfuerzos organizativos. Nuestro punto de partida fue la metodología de Campesino a Campesino (CaC) donde se expone la pluralidad de experiencias y de voces en el movimiento. Algunas de las reflexiones de Holt-Giménez (2008), acerca de la metodología de CaC, nos ayudaron a definir cómo queríamos escuchar a aquellos que a través de la participación-acción transforman la realidad; algunas de las reflexiones fueron:

> las vidas de los promotores, los agrónomos y los profesionales en ese movimiento están unidas por luchas cotidianas

[1] Apartado redactado por las alumnas de la clase de Agroecología.

para ganarse la vida y por la visión compartida de un futuro sustentable, en el cual los campesinos son los protagonistas.

Las historias de Campesino a Campesino se asientan en un marco político que es en sí una historia de inquebrantable resistencia ante décadas de "desarrollo"; "desarrollo" que busca eliminar al campesinado de las áreas rurales y, más recientemente, de resistencia a las políticas neoliberales que priorizan las ganancias de las corporaciones sobre el ambiente, la seguridad alimentaria y el sustento rural.

Los conocimientos teóricos vertidos en la transclase dieron pauta a discusiones y a la construcción del cómo abordar un proceso participativo. Tras la reflexión colectiva se llegó al consenso de que sería necesario documentar ejemplos concretos de actores sociales para conocer cómo ha sido su proceso de transformación socioambiental. Por esta razón, buscamos reivindicar la palabra y al sujeto, así como también, contar sus historias y compartir sus conocimientos. No pretendimos reinterpretar ni robarnos la interlocución de estos procesos, sino más bien la generación de redes en un espacio de diálogo entre ciencia y sociedad. Al contar sus experiencias, pensamos que se pueden entender no sólo los procesos de cada uno, sino a la par apoyar el desarrollo de otras experiencias (sin que la ubicación espacial sea una limitante). Las experiencias que abordamos en el proyecto presentan condiciones y circunstancias diferentes que han determinado sus objetivos y procesos:

Huerto Roma Verde, los Xochimancas, ambos situados en la Ciudad de México; así como la cooperativa Tosepan Titaniske y el Centro de Estudios de Desarrollo Rural (CESDER), ubicados en el estado de Puebla.

Utilizamos la sistematización como herramienta metodológica que nos permitió ordenar y estructurar las experiencias abordadas. A pesar de que la propuesta vertida de la sistematización no fue una decisión conjunta con los actores sociales de estos procesos, nos pareció importante el retomar aquellas voces de quienes con su hacer cotidiano buscan entender y transformar su realidad. Buscamos recuperar la memoria histórica, interpretarla, aprender nuevos conocimientos y compartirlos con otras personas (Eizaguirre *et al.*, 2008). Así mismo, pretendimos conocer los factores que han intervenido en dicho proceso, cómo se han relacionado entre sí y por qué quienes establecen procesos de transformación lo han hecho de un modo u otro.

Partimos de una sistematización que debía generarse desde el escuchar al otro y respetar la palabra y la práctica. De esta forma, nos percatamos que promover el diálogo, la crítica constructiva y la reflexión era importante para este proceso, pero no era suficiente. Tuvimos que enfrentarnos a asumir una constancia y un compromiso, pues ello nos facilitaría cruzar los límites académicos y lograr un aprendizaje individual y colectivo.

Con estos objetivos elaboramos un itinerario y formato de entrevista semiestructurada a partir de visitar los proyectos Cooperativa La Imposible (en Tlalmanalco) y Huerto Roma Verde.

La estructura de la entrevista se enfoca sobre el rol de un sujeto social concreto y trata de relatar su experiencia, sus posturas, el desarrollo en colectivo: etapas, conflictos, dificultades, aprendizajes, logros y horizonte político. Estos aspectos nos permitieron describir, analizar, y compartir las experiencias a través de la palabra de los integrantes de proyectos de transformación.

Lo inicial fue acercarnos de manera física, compartiendo tiempo a cada proyecto, tanto los ubicados en la Ciudad de México como los presentes en el estado de Puebla. Nos acercamos en medida de lo que pudimos conocer cada experiencia, escuchando la voz y observando el contexto de los sujetos sociales participantes de un proyecto con una apuesta a la agroecología.

La forma de sistematizar el conocimiento de los actores sociales, tanto teórico como práctico, fue reescuchando, transcribiendo y ordenando con una crítica constructiva y colectiva la palabra de ellos, desde un enfoque de la agroecología. El producto final de este ejercicio fue plasmado en el trabajo llamado "La voz: experiencias agroecológicas"; cuyo objetivo principal consistió en recuperar fielmente el proceso de cada proyecto, detallando el diálogo con ellos.

Construimos un análisis del trabajo a diferentes escalas, es decir, se generó un proceso participativo, en el cual no solamente se recuperó la palabra de los sujetos sociales, sino que en las sesiones de diálogo pudimos reflexionar acerca del actuar diario de la academia y de nuestras personalidades.

La sistematización de la experiencia se pudo presentar en el Primer Coloquio Estudiantil de Etnobiología de la Facultad de Ciencias y en el Coloquio Interuniversitario: Complejidad y transdisciplina en la docencia. A la par, se elaboraron cápsulas radiofónicas para aumentar la difusión de estas experiencias, y para que estas tuvieran alcance más allá del aula, de la universidad y de la ciudad. Los audios en primera instancia se presentaron al grupo de la optativa de Agroecología 2017-1 y se distribuirán en diferentes radios comunitarias y libres.

Para nosotros, el quehacer de la sistematización no termina en sólo interpretar y ordenar determinada información, más bien es la unificación del pensamiento, teoría y práctica que necesita ser difundida y ser repensada para trastocar, empatizar y mejorar vínculos entre la academia y la sociedad en general. Desde el inicio, el proyecto se planteó con el fin de generar una vía que pudiera afianzar un poco más un vínculo que se encuentra tambaleando: academia-sociedad. El proyecto se estableció de tal forma que se contraponga a una postura apática del científico y del estudiante que reconocemos hoy en día. A partir de este trabajo repensamos el quehacer de un estudiante que busca cubrir un requisito o reconocimiento académico en la Facultad de Ciencias. Nuestro quehacer quiso desarticularse de la extracción de información de una práctica específica, que pretende presentar dicha información como un apartado de resultados y como una discusión y conclusión de un reporte/trabajo semestral.

Para nosotros este proyecto fue una forma de acercarnos a una realidad de la cual la academia se encuentra desvinculada y desinteresada. Fue un proceso que requirió del respeto, así como la reivindicación de los saberes y conocimientos que no son los académicos.

> No me importa si ustedes experimentan estas nuevas ideas en un terreno de sólo un metro cuadrado", dijo, "tampoco me importa si sólo se lo dicen a un vecino; pero, ¡hagan algo y compartan con alguien! Han trabajado duro, y ahora tienen algo precioso que nadie les puede quitar. (Holt-Giménez, 2008)

Conclusiones

La agroecología por su propia naturaleza presenta varios retos a la docencia como actividad en la transmisión y producción de conocimientos. Poner en práctica la agroecología cuestiona a los sujetos sociales tanto en su individualidad como en una práctica colectiva. En la Facultad de Ciencias de la UNAM, el ejercicio de libre cátedra nos lleva a tratar de construir un proceso de toma de conciencia que ponga el acento en tratar de construir otra forma de hacer ciencia, desde un lugar distinto y con procesos de aprendizaje diferentes. Hemos tratado de esbozar en este pequeño esfuerzo desde qué perspectivas lo estamos pensando y lo hemos comenzado a hacer. Los resultados de este incipiente proceso no tendrán mayor validez que los que la justa realidad pueda juzgar. Pero tampoco serán menos porque sean pequeños o muy acotados. Tendrán significado en la medida en que

quienes llevamos a cabo el proceso demos continuidad a lo ya hecho. Nos sometemos a nuestros propios estudiantes, participantes del curso, invitados y lectores de esta experiencia, que sean ellos quienes nos digan, cuestionen, señalen que lo que aquí se ha dicho no va siendo un proceso que va reconfigurando la forma de hacer y de vivir la formación científica en una carrera. Tal vez es muy lejos y muy pronto decir que estamos haciendo ciencia, pero nuestro objetivo y horizonte será la construcción de una forma de hacer ciencia crítica, responsable, transformadora, comprometida y con los sujetos. Dónde lo hagamos no será el tema, porque pretendemos inundar con el cuestionamiento permanente en donde nos dejen y de donde nos corran. No vamos a cegar este esfuerzo porque la academia como institución nos cierre las puertas. Desde aquí y ahora decimos que la ciencia no les pertenece y vamos a hacer lo posible por desarraigarla de las instituciones de Estado y, sobre todo, de los intereses del capital. Ensayaremos una ciencia que, a partir del diálogo de saberes y no como verdad única, logre penetrar en la vida de los sujetos con quienes la construimos, para llevarla más allá de la racionalidad capitalista.

La agroecología para nosotros no es solamente una técnica, no es solamente una ciencia, no es solamente una práctica, no es solamente una forma de producción, es más una construcción de espacios de vida, es más una forma de hacer la vida en sí. Es el pretexto que hemos nombrado para detonar el preguntar, que nos ayude a seguir caminando experiencias de construcción de alternativas ante la racionalidad capitalista y más allá de ella.

Notas para una lectura contextualizada

No quiero cerrar el capítulo sin resaltar la diferencia entre el planteamiento cuando uno es una figura de autoridad, como el ser profesor, que cuando uno es estudiante. El mismo planteamiento, a partir de la perspectiva del sujeto y de una actitud crítica constructiva, la he tratado de llevar al posgrado que actualmente curso, Desarrollo Rural en la Universidad Autónoma Metropolitana, con desalentadores resultados. No solamente es inviable el cuestionamiento permanente, sino que es castigado. Es castigado bajo la figura de autoridad y de potestad del conocimiento, así como de un prestigio que da el plantear un posgrado que de entrada asume una postura crítica y un compromiso con procesos organizados o pueblos en resistencia. Salvo honrosas excepciones, lo que se me ha mostrado como estudiante es la imposibilidad de ser un interlocutor válido y que posturas abiertamente distintas que puedan plantear nuevas metodologías son ne-

gadas sin argumentos, bajo el cobijo de la figura de autoridad que da el ser investigador de una institución y del posgrado en particular. Encontramos que este tipo de contradicciones entre lo que se dice y lo que se hace ocurren todo el tiempo, no solamente en este espacio. No quiero decir que yo no esté lleno de contradicciones y de imposibilidades o de la misma experiencia que aquí presentamos, lo que quiero señalar es que he encontrado los caminos cerrados para plantear un diálogo abierto y constructivo con una postura abiertamente crítica y cuestionadora, y que entonces se vuelve más importante la experiencia que aquí relatamos.

Como digo, ya no es mi experiencia (la del curso de Agroecología) es de todos los que han cursado, participado y han soñado con nosotros, y sobre todo, se han comprometido. Abiertos estamos y ojalá lo demostremos en el día a día, a sus críticas responsables y comprometidas. Al final no se trata de la ciencia, de la agroecología o de la formación académica, al final del día se trata de la constitución de sujetos autónomos en relación a que puedan plantearse colectivamente la transformación del mundo, con eso seguimos soñando y seguimos haciendo.

Bibliografía

Díez, J. y Flecha, R. (2010). Comunidades de aprendizaje: un proyecto de transformación social y educativa. Monográfico sobre Comunidades de Aprendizaje. *Revista Interuniversitaria de Formación del Profesorado*, continuación de la antigua *Revista de Escuelas Normales* (67, 24).

Eizaguirre, M., Urrutia G. y Askunze C. (2004). *La sistematización, una nueva mirada a nuestras prácticas*. Bilbao: Lankopi.

Fals Borda, O. (1979). El problema de cómo investigar el mundo para transformarlo. En *Una sociología sentipensante para América Latina.* México, D.F.: Siglo XXI y CLACSO.

Hernández, L. (2010). *Antes de empezar con metodologías participativas*. Madrid: Cuadernos CIMAS.

Holt-Giménez, E. (2008). *Campesino a campesino. Voces de Latinoamérica. Movimiento Campesino para la Agricultura Sustentable*. Managua: SIMAS.

Revueltas, J. (2003). *México 68: Juventud y Revolución*. México, D.F.: ERA

Salcido R. y Sandoval, R. (2016). *El problema y el sujeto en la investigación*. Guadalajara, México: Universidad de Guadalajara.

Sevilla, E. and Woodgate, G. (1997). Sustainalbe rural development: from industrial agriculture to agroecology. En M. Redclift and G. Woodgate (Ed.), *The International Handbook of Environmental Sociology*. Cheltenham: Edward Elgar.

Wezel A., Bellon S., Dore T., Francis C., Vallod D. and David C. (2009). Agroecology as a science, a movement and a practice. *Agronomy for Sustainable Development* (29), 503–515.

Anexos

Anexo 1
A lxs profesores

Hay quienes piensan que el mundo es un acto perdido, donde la derrota, la pasividad y la aceptación de la miseria son un mandato y estilo de vida. Que la vida vale lo que vale una noticia mal redactada del periódico, un carpetazo, una verdad histórica, un sueldo regular o el cansancio cínico de un procurador general de la república. Sabemos bien que algunos piensan que no importamos, que nos desaparecen porque es normal, porque lo merecíamos o porque así lo quisimos.

Hay quienes caminan en la calle con la mirada baja, reprimiendo inconscientemente sus deseos de quemar el mundo que tenían a los veinte, que a voces altas opinan: "¡Los jóvenes son la esperanza del país!". "¡Ojalá alguien saque por fin a esos cabrones del poder!". "¡La juventud es la que debe cambiar todo esto porque está ya muy mal!". Pero en su vida cotidiana nos infantilizan, nos dicen chicos para situarnos en una escala más baja de la jerarquía del poder, nos dicen *chairos*, *millennials*, llorones.

Nosotrxs, desde el miedo que nos genera salir a caminar por la calle, ante la posibilidad de que nos levanten, nos acosen, nos lleven a punta de cachazos a campos de trabajo, que ya no volvamos a ver a nuestras familias y a la gente que amamos, pensamos ¿cómo llegamos hasta esto? De facto sabemos que el Estado es el que nos desaparece y nos condena, pero ¿quién lo permite? ¿Quién deja que nos lleven a nosotrxs, a lxs indígenas, a las madres, a las mujeres, a lxs campesinxs, obrerxs, niñxs del país? ¿Quién cruza los brazos en lugar de cerrar los puños? ¿Quién permitió que se le escaparan las ganas de cambiarlo todo?

Nosotrxs no pretendemos increparles, no pretendemos convencerles de la miseria en la que viven; porque es evidente, no vamos a decirles que somos nosotrxs, lxs jóvenes, quienes vamos a levantar todo lo que dejaron tirado, derrotado. Porque no es así, nosotrxs queremos

que se hagan cargo de su responsabilidad histórica como pertenecientes a la sociedad que compartimos. Esta vez no lxs vamos a dejar escapar en su neutralidad y relativización de la realidad, no queremos permitir que volteen la mirada de nuevo, porque al hacerlo nos estarán condenando a nosotrxs, a Salomón, a Jesús, a Marco, a ustedes mismxs y a todxs los desaparecidxs de este país que sangra, en las calles y campos, cada día que permanecemos sin organizarnos.

Escribimos esto a ustedes, profesorxs. A ustedes que en las aulas nos han insistido en ser críticos, a ustedes que citan a Marx, que hablan de filosofía de la liberación, que leyeron a Foucault, que estudiaron la historia de México y que en las clases nos han hablado sobre la libertad de expresión, las luchas obreras, la antropología, la filosofía, la historia, las ciencias políticas, etc. Escribimos esto no para que nos enseñen, porque nadie puede enseñarle a resistir a nadie, sino para invitarlos a organizarse entre ustedes, para que comiencen a aplicar las cosas que nos han repetido una y otra vez en el salón (por supuesto, excepto esos discursos racistas, homófobicos, xenófobos y clasistas que muchos de ustedes recetan dentro de las aulas). Les invitamos a que comiencen a enseñarse entre ustedes, para decirles (aunque también sabemos que muchos ya lo saben) que cada día cuenta y que en juego no está una actividad académica, un diploma, una clase, un sueldo o la publicación de un artículo. En juego está nuestra vida, la de todxs lxs que habitamos en este planeta. Porque estamos en guerra desde hace años y la estamos perdiendo, porque hay más desaparecidxs que en toda la historia de México, más muertos que en cualquier conflicto, más personas que dieron un último adiós sin saberlo y sin merecerlo para que la máquina de muerte que sostiene este sistema pudiera seguir engrasada.

No les vamos a esperar. Nosotrxs por nuestra cuenta ya empezamos a organizarnos, a aprender y a construir el mundo que queremos vivir. De todo corazón deseamos verlos aquí a nuestro lado, ya no como estudiantes-profesores o jóvenes-adultos, sino como compañerxs de lucha. Porque nos necesitamos, no podemos permitirnos estar solxs ni pasivxs una vez más, porque la guerra no la detiene un título universitario ni un puesto en la academia, la detenemos nosotrxs con lo que hacemos hoy.

Saludos desde los rincones ignorados de la Universidad.

Asamblea de Antropología
Abril 27 de 2018

Anexo 2
Carta a lxs estudiantes

Compañerxs de la Asamblea de Antropología de la UdeG, gracias por su carta a lxs profesorxs.

Que gran acto su carta que se despliega como un acontecimiento del momento histórico social que deviene de su movimiento, su asamblea, su paro, su pensamiento crítico.

Que extraordinario y maravilloso que a cincuenta años de 1968 y cien de 1918 de la Reforma Universitaria, más que festejos que erigen estatuas o recuentos con retórica de resistencia derrotada, ustedes hacen aquí y ahora algo digno que tiene que ver con esa historia discontinua que lucha por lo que dejaron pendiente lxs nuestrxs que lucharon entonces.

Gracias por su movimiento y pensamiento que increpan, que convoca y que implica. Que da suelta al imaginario radical.

Qué mejor conmemoración que hacer asamblea, paro, movilización, pensar crítico y su carta a lxs profesorxs, que es prácticamente un documento de combate.

Aquí tenemos en ustedes un embrión más de entre miles que por todo el planeta se levantan como una subjetividad emergente hacia la autonomía.

Queda claro que es necesario un ¡ya basta! ante la muerte y la desaparición de tantxs miles y miles de personas (dejemos de lado las estupideces de diferenciar si son estudiantes o delincuentes, jóvenes o viejos, hombres y mujeres, niños y niñas... como gritan en las marchas los mediocres aspirantes a pequeños burgueses *bienpensantes*).

Su carta me hizo recordar aquel Manifiesto de 1918 de la llamada Reforma Universitaria que nació en Córdoba, Argentina, y se desplegó por toda América Latina. Ahí se decía:

> Las universidades han sido hasta aquí el refugio secular de los mediocres, la renta de los ignorantes, la hospitalización segura de los inválidos y —lo que es peor aún— el lugar en donde todas las formas de tiranizar y de insensibilizar hallaron la cátedra que las dictara.
>
> Por eso queremos arrancar de raíz en el organismo universitario el arcaico y bárbaro concepto de Autoridad que en esas Casas es un baluarte de absurda tiranía y sólo sirve para proteger criminalmente la falsa-dignidad y la falsa-competencia.

Gracias compañerxs estudiantxs de Antropología por hacer de la memoria colectiva *una forma de hacer política* y convocarnos a la acción y a la dignidad... contra el despojo de la vida que el Estado y el Capital despliegan con su *guerra total contra la humanidad*, que trae la muerte de los seres vivos humanos y también contra los seres vivos no humanos, sólo para acumular más poder y dinero.

Gracias compas.

Guadalajara, Jalisco, 30 de abril de 2018

Profesor Rafael Sandoval A.

Anexo 3
A lxs compañerxs estudiantes

Su carta es un espejo que nos recuerda el conformismo en el que hemos caído. Nuestras prácticas basadas en el egoísmo y la competencia. Nuestras actitudes sumisas y al mismo tiempo pedantes. Nos recuerda que alguna vez nos propusimos cambiar la vida para transformar el mundo. Y nos recuerda que algunos todavía queremos hacerlo, y lo intentamos, pero no sabemos cómo. Pero ustedes con su acción y con sus palabras nos dan ánimos, evitan que dejemos caer las banderas que hemos cargado durante años. Nos dan fuerza. Tenemos que luchar juntxs, porque el sistema capitalista nos está matando. Tenemos que ser compañerxs porque somos hermanxs de cadenas.

Hermanxs, compañerxs. Tenemos que saber que la lucha recién comienza, y seguramente no todxs seremos capaces de ver los frutos, pero tenemos que luchar porque es nuestro deber, porque no podemos más que sentir vergüenza ante lo que está ocurriendo, ante las desapariciones, los feminicidios, los asesinatos, los despojos y los desplazamientos de pueblos enteros. En la actualidad, cualquiera que tenga más poder que nosotrxs puede disponer de nuestros cuerpos para hacerse de nuestros órganos, para la explotación sexual, laboral o como carne de cañón en las múltiples guerras reconocidas o silenciadas que se dispersan por todo el planeta.

Con el caminar que inician se encontrarán con personas que intentarán difamarlxs, lxs van a llamar locxs, algunxs que se dicen compañerxs los van a traicionar o los van a intentar dirigir. Van a difundir mentiras sobre su lucha. Pero también conocerán nuevxs compañerxs, abrazarán nuevos horizontes, vivirán múltiples vidas producto de la resistencia y la organización. Compañerxs, el capital nos quiere obedientes y solxs, nos quiere esclavxs. No desfallezcamos, debemos crear comunidad, debemos relacionarnos desde el apoyo mutuo. Es urgente construir unión entre todxs quienes sentimos terror y desola-

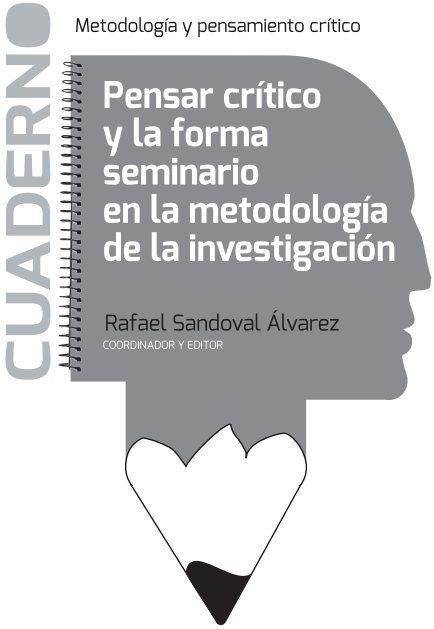
ción. Frente a la impotencia y la pasividad no queda más que la afinidad, la confianza y la acción.

En este momento, la Universidad es la principal defensora del pensamiento débil. El pensamiento crítico está ausente. Tenemos que buscarlo en las calles, en los barrios, en las comunidades, entre nuestros hermanxs de miserias. En la organización y en la construcción de un mundo nuevo que llevamos en nuestros corazones. Tenemos que romper con la distancia entre el yo y el mundo. Debemos situarnos como parte de este mundo para destruir todo lo que nos destruye, por eso el recuerdo de un grito rabioso del 68 que se dejó pintado de manera anónima en una pared de Paris puede ser consigna para todxs nosotrxs, estudiantes y profesores, en el tiempo del ahora: "Olvídense de todo lo que han aprendido. Comiencen a soñar".

Marcelo

Profesor de la Universidad de Guadalajara

1 de mayo de 2018



Lucinda Estefanía Raudales
Marcelo Sandoval Vargas
Alonso Gutiérrez Navarro
(COAUTORES)

Se terminó de digitalizar en septiembre de 2019
en Grafisma editores S.A. de C.V.
Jaime Nunó 670 / Colonia Santa Teresita, Guadalajara, Jalisco.
El cuidado de la edición estuvo a cargo de los editores y el coordinador.
Su tiraje fue de 1 ejemplar.

La pretensión es compartir algunos resultados y avances en el ámbito de la investigación, respecto de experiencias de comunidad de aprendizaje, de reflexiones críticas sobre la práctica metodológica en la investigación, así como experiencias sobre la construcción de autonomía como proyecto. En esta iniciativa nos impulsa la necesidad de compartir y promover la resonancia entre sujetos que consideramos pertinente la reflexividad crítica de nuestra práctica, de nuestro hacer pensante, como una forma de hacer investigación y política, conscientes del desde dónde, para qué y contra quién lo hacemos.

El presente **Cuaderno de Metodología**, como los dos anteriores que fueron publicados por Grietas editores, están destinados a estudiantes universitarios y colectivos que experimentan formas de hacer política, educación y pensamiento crítico en la perspectiva de la autonomía como proyecto, abre la participación a profesores y estudiantes, dispuestos a sostener una ventana más para difundir y compartir experiencias y prácticas. Asumimos que pensar es ser crítico, cuestionar y problematizar como sujetos, implica reflexionar lo metodológico en la investigación crítica y proponerse dejar de reproducir la burocratización del pensamiento, que contribuye con su miseria moral, política y académica, a la destrucción de la vida digna.

ISBN: 978-607-547-572-1